


VE RI
TAS

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA RELIGION DE L'AVENIR

PAR

ÉDOUARD DE HARTMANN

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

1876

LA RELIGION DE L'AVENIR

DU MÊME AUTEUR :

PHILOSOPHIE DE L'INCONSCIENT, traduit de l'allemand, par *M. Nolen*, ancien élève de l'École normale, 2 vol. in-8. (*Sous presse.*)

COULOMMIERS. — Typ. A. MOUSSIN.

LA RELIGION DE L'AVENIR

PAR

ÉDOUARD DE HARTMANN

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

1876


HARVARD COLLEGE
LIBRARY

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Les raisons qui ont fixé sur cet écrit l'attention des lecteurs allemands n'auront pas moins d'influence auprès du public français.

Pour ceux dans l'âme desquels l'extinction de la foi chrétienne a laissé un vide qui veut être comblé, il vient au-devant d'un besoin personnel.

Aux adhérents des diverses dénominations religieuses, avant tous aux protestants libéraux contre lesquels l'auteur a entrepris une polémique directe, mais aussi aux orthodoxes protestants, aux catholiques libéraux et aux catholiques ultramontains il importe de connaître le jugement porté par le philosophe allemand sur le christianisme, qui est leur

base ou au moins leur drapeau à tous, et la manière dont leurs divers points de vue sont pris à partie.

Mais il est un autre genre d'intérêt qui s'attache à ces pages, et nous ne pouvons mieux en donner l'idée qu'en nous servant des paroles que leur lecture a inspirées à un théologien français.

« Il se passe en Allemagne des choses fort graves, dit M. Maurice Vernes. Depuis que le coup de foudre de Sadowa a brusquement donné la puissance au représentant le plus autorisé des races germaniques, il s'est produit dans les esprits une fermentation extraordinaire. Après quelques années de tâtonnement, le nouvel empire semble enfin prendre une conscience plus claire du but qu'il prétend désormais poursuivre ; ce but, c'est l'anéantissement du catholicisme. Gardons-nous de vouloir rapetisser le conflit dans lequel le gouvernement prussien s'engage de plus en plus avec l'épiscopat ; ce n'est point une question de personnes, c'est une question de principes. Croit-on que des hommes aussi éminents que David Strauss ou Hartmann soient de simples flatteurs du prince de Bismark? Ne reconnaîtra-t-on pas plutôt que ce dernier est l'organe et l'instrument d'un mouvement d'idées qui gagne chaque jour en

impétuosité et en profondeur? Certes, c'est un spectacle étrange que de voir le *pessimisme* lever, lui aussi, sa bannière contre l'Eglise catholique et réclamer son extermination; à ce titre, l'opuscule par lequel M. de Hartmann vient d'entrer dans la mêlée est l'un des symptômes les plus remarquables de la fièvre *anti-papiste* qui s'est emparée de l'Allemagne protestante.

« ... Nous avons un intérêt essentiel à connaître l'Allemagne et à nous rendre compte des grands courants qui la mènent. Si, sur les ruines du christianisme positif et du protestantisme libéral, l'auteur de la *Vie de Jésus*, esprit froid, sarcastique, vieux routier, auquel l'odeur de la poudre ne pourrait ôter le sang-froid, a dressé avec une sorte de ferveur mystique la statue de l'Etat prussien anticatholique; si le disciple de Schopenhauer, arrière-sectateur de Bouddha, railleur impitoyable et mordant, vient apporter à la même cause les trésors d'une intelligence ardente et résolue; si le vieillard et le jeune homme s'accordent dans une même pensée et dans une même volonté, ce n'est point l'effet du hasard, c'est l'effet d'une grande idée qui fait battre les cœurs de l'autre côté du Rhin. Or, croire est une grande force;

le mouvement qui agite l'Allemagne et qu'elle aspire à propager est sans doute le plus important que l'Europe ait vu depuis 1789 [1]. »

Les ripostes n'ont pas tardé à suivre l'attaque. Le prince-archevêque de Vienne, cardinal de Rauscher, dans un discours prononcé le 25 septembre 1874 à la clôture des exercices spirituels de son clergé [2], dénonça le philosophe berlinois comme l'âme du parti de l'impiété [3].

Le baron de Ketteler, évêque de Mayence, honora la publication d'une analyse en forme dans son écrit « Der Culturkampf gegen die catholische Kirche und die neuen Kirchengesetze für Hessen [4]. » (La lutte de la culture contre l'Église catholique et les nouvelles lois ecclésiastiques dans la Hesse.)

L'éminent publiciste de la Suisse catholique, docteur A.-Ph. de Segesser, dans sa brochure « Studien und Glossen vur Tagesgeschichte [5] » (Études et

1. Article intitulé : « La religion de l'avenir, M. Edouard de Hartmann », dans la *Revue politique et littéraire*, numéro du 20 mars 1875.
2. Reproduit dans l'*Œstreichischer Volksfreund* du 4 oct.
3. Notre auteur a répondu à ce discours dans la préface de sa seconde édition, et M. Maurice Vernes (art. cité) reproduit le passage le plus important de cette réponse.
4. Mayence, Kirchheim, 1874.
5. Berne, Wyss, 1875.

réflexions sur les choses du jour), déclare que M. de Hartmann a trouvé l'expression classique de la crise que traverse aujourd'hui le monde, et qu'il a tiré les dernières conséquences de la culture moderne. Dans la partie théorique, on voit qu'il a présentes à la pensée les conceptions de notre auteur.

A la date du 29 août 1875, les autres publications d'adversaires provoquées par notre écrit étaient les suivantes :

« *Die religiose Frage* von der Eduard von Hartmann (La question religieuse contre Ed. de H.), von Professor Johannes Huber. » Munich, Ackermann, 1875.

« *Philosophismus und Christenthum* (Philosophisme et christianisme), von Constantin Frantz ». Munich, Huttler, 1875.

« *Eduard von Hartmann's Religion der Zukunft in ihrer Selbstzersetzung nachgewiesen* (Où l'on montre la dissolution interne de la religion de l'avenir d'Ed. de H.), von Carl Friedrich Hemann. » Leipzig, Hinrichs, 1875.

« *Das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Gährung, nachgewiesen an Eduard von Hartmann's Pessimismus* (La fin et le résultat de la fer-

mentation religieuse et scientifique, démontrés à l'encontre du pessimisme d'Ed. de H.), von Dr. Heinrich Schwarz. » Berlin, Berggold, 1875.

« *Herr von Hartmann und die Selbstzersetzung des Christenthums* (M. de H. et la dissolution interne du christianisme). Eine Kritic von Waldemar Sonntag. » Gera, près de Griesebach, 1875.

« *Die Selbstzersetzung des Christenthums, das jüngste Manifest des philosophischen Unglaubens* (La dissolution interne du christianisme, le dernier manifeste de l'incrédulité philosophique), Vortrag gehalten von Dr. J. J. von Oosterzee, Professor der Theologie zu Utrecht, ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von F. Meyeringh in der IIten Sammlung von : « Zum Kampf und Frieden. » Gotha, Perthes, 1875.

Les critiques dans les journaux sont sans nombre. Il en est qui sont des séries d'articles considérables.

LA RELIGION DE L'AVENIR

I

ÉVOLUTION OU INNOVATION.

Il n'y a guère eu d'époque plus irréligieuse que la nôtre, et cependant l'on n'en trouvera que difficilement une autre que les questions religieuses aient agitée plus profondément. Nous ne faisons que de sortir d'une période où l'indifférence s'alliait à une adhésion machinale à la coutume, où la tiédeur religieuse ne voulait pas s'apercevoir des incompatibilités entre les formes religieuses traditionnelles et l'esprit des temps modernes. Nos pères étaient juste assez conservateurs pour voir dans la fréquentation du culte une chose convenable, et juste assez éclairés pour sourire à qui leur eût dit qu'un jour vien-

drait où les questions religieuses reprendraient de l'empire sur le peuple, l'enflammeraient et l'égareraient encore, mais dans cette conduite à double face ils n'avaient conscience d'aucune contradiction.

En même temps la critique théologique, historique et philosophique poursuivait son œuvre sans temps d'arrêt (il suffit de nommer Schopenhauer, Strauss et Feuerbach), et l'esprit moderne se développait avec un élan qui tient de la fougue; ces deux puissances se coalisant implantaient toujours mieux la conviction que pour les points les plus essentiels les formes religieuses traditionnelles cadrent mal avec l'idée que nous nous formons de l'ensemble des choses. D'autre part, deux faits démontraient l'erreur qu'avait commise l'indifférentisme éclairé en se figurant, soit que la religion a perdu son pouvoir sur le peuple, soit que celui-ci peut s'en passer. D'un côté l'Eglise catholique se dressait avec une puissance qui excitait l'étonnement et l'effroi et prouvait ce qu'elle peut encore pour fanatiser les masses, lorsqu'elle poursuit ce but avec conséquence et énergie; de l'autre, et comme contre-partie, la brutalité sans voile affichée par la démocratie sociale dans l'allégresse cosmopolite qui saluait les horreurs de la commune parisienne, montrait à quel degré de grossièreté descend

le peuple quand il a perdu avec la religion la seule forme sous laquelle l'idéalisme lui soit accessible.

Après d'aussi frappantes démonstrations, il est devenu impossible à quiconque formait pour le peuple le vœu d'une culture plus relevée, de ne pas voir que la religion lui est indispensable comme ressort éducatif principal pour développer en lui le sens de l'idéal, que, si le progrès civilisateur croit pouvoir négliger ce facteur, il ne fait que favoriser des tendances hostiles à la culture qui se couvrent du manteau de la religion, enfin que nonobstant la religion ne saurait sous la forme des confessions traditionnelles servir de soutien à une ère de développement intellectuel avec laquelle ses principes fondamentaux la constituent en antagonisme.

Dans une telle situation le problème religieux s'impose, et l'on s'explique à merveille le zèle avec lequel on s'évertue de tous côtés à produire une religion qui, s'harmonisant avec l'esprit moderne et les fins de notre civilisation, soit à la hauteur de sa mission de faire l'éducation idéale du peuple. Il est naturel que ces efforts se rattachent aux religions traditionnelles, soit parce que ce serait une entreprise hasardée et inexécutable de tout recommencer, soit parce que la continuité historique s'est imposée à la conscience moderne comme un bien inappré-

ciable, impossible à remplacer et tel que, pour le conserver, aucune concession admissible ne doit paraître excessive.

Toutefois, quelque certains que puissent être de notre estime personnelle les hommes qui consacrent leur vie à une œuvre d'un intérêt aussi capital, il y a lieu de se demander sérieusement si la préservation de la continuité au sens strict est encore possible dans notre position historique, ou si en fin de compte nous ne sommes pas à l'un de ces instants de l'histoire où une grande idée a parcouru toutes les phases de son évolution et se voit condamnée irrévocablement à quitter la scène pour y être remplacée par d'autres idées maîtresses, non toutefois sans transmettre à la phase d'évolution nouvelle quelques-uns de ses éléments les plus importants et sans servir d'engrais avec les autres pour la nouvelle vie qui pousse ses rejetons. Si l'on adoptait la seconde alternative, la continuité historique au sens large serait encore sauvegardée lors même que la rupture avec les principes dirigeants de la période antérieure et l'admission de germes féconds importés de loin font toujours l'effet d'un saltus, autrement dit d'une révolution.

Cependant, comme toutes les réformes, toutes les phases nouvelles d'une évolution à l'intérieur d'un

seul et même cycle procèdent aussi plus ou moins de l'introduction de nouveaux germes d'idées, et que, d'autre part aussi, à la fin d'un ancien cycle et au début d'un nouveau, les nouvelles idées fécondantes ne tombent pas du ciel, mais remontent à l'évolution de la culture antérieure, on voit qu'en définitive les deux cas ne diffèrent que par le degré, c'est-à-dire que leur différence gît essentiellement dans la mesure relative d'importance à laquelle prétendent, d'une part, les éléments conservés de l'évolution rectiligne antérieure, de l'autre les ingrédients versés par des affluents. Qu'à ce point de vue on mette en parallèle l'éclosion du bouddhisme du sein du brahmanisme et la Réformation, d'une part ; de l'autre, le premier de ces événements et l'apparition du christianisme dans le judaïsme, et l'on comprendra ma pensée.

Ce serait toutefois une erreur de croire la différence de degré exclusive de la différence qualificative. Il en va partout ainsi dans la nature : des différences de degré au delà d'une certaine mesure se laissent percevoir comme des différences qualitatives (qu'on pense, par exemple, à la différence entre l'âme de la bête et l'âme humaine), et causent même selon les circonstances un brusque changement de qualité (qu'on se rappelle la modification de

l'état d'agrégation accompagnant l'élévation ou l'abaissement de la température). C'est ainsi que l'introduction de nouveaux germes d'idées et l'expulsion de principes usés étant poussées à un certain point, la continuité historique de l'évolution au sens étroit paraîtra sauvegardée, tandis qu'un certain degré une fois dépassé, la rupture avec l'état antérieur et l'avénement d'une direction nouvelle deviennent éclatants.

Appliquons cette considération à la marche que suit l'évolution de l'idée chrétienne, voici la question qui se pose dès à présent : la nécessité ne s'est-elle pas fait sentir de tellement émonder la tradition que ce qu'il en reste n'a aucune puissance pour réchauffer l'enthousiasme en tant que religion ? Ensuite les retranchements devenus indispensables n'ont-ils pas porté précisément sur des pierres de fondation de la foi chrétienne, et ne font-ils pas passer toute envie d'habiter un édifice ainsi privé de ses assises, aussi longtemps qu'on n'aura pas remplacé par des pierres nouvelles celles qui ont été emportées ? Les réflexions qui viennent d'être présentées sur la nécessité d'une religion en général et l'impossibilité de conserver une religion hostile au développement de la culture moderne, peuvent jeter maints esprits honnêtement soucieux du bien

de l'humanité en de telles angoisses philanthropiques que, sans se dérober à la conviction qu'à leur point de vue les piliers arrachés ne sont point remplacés, ils se bercent de la douce illusion qu'une maison éprouvée de telle façon est encore suffisamment habitable pour inviter les passants à y entrer. Comme nous l'avons dit, une illusion pareille n'affaiblira point nos sentiments personnels de respect pour les aspirations honorables de ces personnes, mais la probité scientifique oblige celui dont l'intelligence ne subit pas au même degré l'action perturbatrice de la volonté, l'oblige, disons-nous, à se préserver d'une telle illusion et à s'avouer franchement les conditions insoutenables de l'édifice religieux troué et rongé en tout sens par l'esprit critique de notre époque, dans l'espoir que l'insuffisance une fois bien constatée et la détresse poignante deviendront le stimulant le plus énergique de la recherche et de la découverte d'idées religieuses d'une autre provenance aptes à remplacer et même à surpasser celles qui sont usées.

Lorsqu'un négociant jusqu'alors riche est mis en faillite, il a tort de s'abuser ainsi que sa famille par des mirages de prospérité sauvée; mais comment tirera-t-il encore le meilleur parti de sa position lamentable? En la prenant telle qu'elle est en réalité

pour se relever aussi rapidement que possible par un déploiement d'activité d'autant plus énergique et par la vaillante association des efforts. Aussi y a-t-il urgence, à notre avis, à examiner de plus près notre grand livre pour savoir où nous en sommes en fait de croyances religieuses et chrétiennes et nous rendre un compte net du rapport existant, d'une part entre notre avoir actuel et l'opulence dont il représente les tristes restes, d'autre part entre cet avoir et les besoins religieux qui veulent être satisfaits.

Pour parer à tout malentendu, je remarque encore expressément que mon intention n'est nullement de faire en ce lieu de la polémique contre les dogmes fondamentaux du christianisme positif. Je ne m'adresse ici qu'à des lecteurs qui ont déjà derrière eux la critique de ces dogmes, pour tenir conseil avec eux et chercher si le *protestantisme libéral* serait à même, ainsi qu'il l'affirme, de nous indemniser de nos pertes et, respectivement, si et dans quelle direction nous avons à chercher l'équivalent des biens évanouis.

II

MISSION HISTORIQUE DU PROTESTANTISME.

Celui qui ne veut pas s'en tenir à la superficie, mais pénétrer dans l'essence intime du protestantisme libéral, doit avant tout bien se persuader d'une chose : c'est que cette tendance n'est rien moins qu'une simple fantaisie individuelle qui aurait eu la chance de rencontrer l'adhésion de plusieurs, mais qu'elle est aussi bien la conséquence nécessaire du principe protestant qui s'est ouvert une issue dans la Réformation que l'infaillibilité papale représente le terme extrême des prétentions contenues en germe dans le principe catholique.

Le catholicisme proclame indispensable l'unité de foi dans tous les articles essentiels ; mais quels articles sont essentiels, et lesquels ne le sont pas? c'est

ce qu'il se réserve de déterminer en sa qualité d'Église, et il n'abandonne nullement ce triage au jugement individuel, ce qui ne ferait qu'ouvrir la porte toute grande à la divergence des opinions sur ce qui fait l'objet de la foi. Pour lui comme pour l'Eglise évangélique, les livres canoniques infaillibles sont le fondement de la foi, mais, comme le sens à donner à ces écrits peut fournir matière à controverse, il est indispensable, si l'on veut que l'unité de foi soit une vérité, qu'une instance sans appel en fixe l'interprétation. Si le tribunal placé à cette hauteur n'avait pour se guider qu'une clairvoyance humaine, demander le « sacrifice de l'intelligence » serait une exigence abusive, mais l'Eglise catholique estime, et en cela elle raisonne bien, que le Saint-Esprit ne doit pas moins s'intéresser à l'inspiration des interprètes sans appel des écrits canoniques qu'à celle des auteurs mêmes, et qu'une église délaissée par l'Esprit, qui n'aurait possédé des confesseurs inspirés qu'une seule fois il y a plus de mille ans, exciterait à bon droit la pitié. Mais l'inspiration de l'instance suprême une fois admise, il est non-seulement superflu et indiscret d'attendre du Saint-Esprit l'inspiration de tout un concile plutôt que celle d'un individu, mais encore on trouve quelque difficulté à expliquer pourquoi cette grâce

fait défaut à la minorité du concile; aussi n'y á-t-il rien que d'entièrement logique dans l'idée qu'à chaque moment donné le chef de l'Église est l'instance suprême d'interprétation, car quel meilleur moyen d'assurer l'unité de foi que de faire procéder d'une tête unique toutes les décisions qui concernent la foi? Le pape étant le successeur de saint Pierre, il n'y a pas de raison pour que des bulles ne soient pas inspirées et infaillibles tout comme les épîtres de saint Pierre le sont, bien qu'il ne fût qu'un pêcheur ignorant. L'infaillibilité papale est donc le couronnement depuis longtemps attendu de l'unité de foi dans le catholicisme, et toutes les déblatérations par lesquelles on a cru conjurer ce dogme ou le combattre sont vides de sens dans la bouche de quiconque reconnaît le pape pour le successeur de saint Pierre et celui-ci pour l'auteur d'épîtres inspirées et infaillibles.

Au contraire l'homme qui nie l'infaillibilité de l'Église et la possibilité d'une inspiration conférant l'infaillibilité, qui refuse d'offrir le sacrifice de son intelligence, c'est-à-dire de subordonner aux décisions doctrinales de l'Église une conviction personnelle qu'il a éprouvée au creuset de la réflexion et qui s'impose à lui par la force de l'évidence, qui en un mot proteste contre l'autorité absolue de l'Église

en matière de dogme et se réserve le droit de la libre recherche et la liberté de sa conscience religieuse, un tel homme, disons-nous, aura fort à faire de garder la foi à l'inspiration et à l'infaillibilité des écrivains canoniques. Dans tous les cas c'est prendre une position bizarre dans la question concernant la possibilité du miracle que de faire, si l'on peut ainsi dire, acception d'époques et de répondre négativement pour le miracle actuel, et affirmativement pour le miracle accompli il y a 1800 ans.

Les réformateurs ne s'aperçurent absolument pas que leur foi à l'infaillibilité des écrits canoniques, cette foi qu'ils avaient sucée avec le lait, n'avait d'autre appui et d'autre garantie que la foi à l'infaillibilité de l'Église et de la tradition ecclésiastique. Comme la foi à l'infaillibilité de l'Écriture avait passé, pour ainsi dire, dans leur chair et dans leur sang, ils ne soupçonnèrent même pas que par leur protestation contre l'infaillibilité de l'Église et de la tradition, ils minaient le sol qui portait la foi à l'autre infaillibilité, qu'ils s'attaquaient à l'édifice solidement construit de la hiérarchie dont l'écroulement complet, après l'enlèvement de cette pierre, ne devait plus être qu'une question de temps. D'un côté ils avaient gravé sur leur écusson le principe protestant de la libre recherche et de la liberté de

conscience, de l'autre ils prétendaient s'opposer à la désorganisation du dogme que leurs mains avaient commencée et prescrire au fleuve des négations le respect de certaines rives, en promulguant, sous le nom de formulaires, des décisions doctrinales visées par leur bon plaisir, en faisant grand état des dogmes qu'ils avaient été assez ingénieux pour sauver, et s'abandonnant à l'illusion de croire que les hommes resteraient dans l'enceinte tracée par leurs déterminations arbitraires, qu'ils persisteraient à prendre pour des barrières infranchissables, même après avoir vu renverser l'autorité infaillible de l'Église, cette autorité qui se basait pourtant sur une inspiration actuelle et incessante [1].

Luther ne pouvait reporter sa pensée sur sa vie sans que l'inquiétude le gagnât au sujet de la réforme qu'il avait inaugurée. Un témoignage de cette disposition nous a été conservé dans une déclaration de ses derniers jours : « C'est une chose étrange, dit-il, et véritablement triste qu'après que la pure doctrine de l'Évangile a reparu à la lumière du jour, le monde n'a cessé d'empirer. Chacun tire la liberté

1. Comp. F.-A. Muller, « Briefe über die christliche Religion » (Lettres sur la religion chrétienne). Stuttgart, 1870. 1r Brief : « Der Geist der Reformation » (L'esprit de la réformation).

chrétienne dans le sens de sa malice charnelle. Si je pouvais en prendre la responsabilité devant ma conscience, je conseillerais et j'aiderais plutôt pour que le pape avec toutes ses abominations redevînt notre maître, car c'est ainsi que le monde veut être conduit : par de sévères lois et par la superstition [1]. »

Le principe chrétien s'est épuisé dans la primitive église et au moyen âge. Etre chrétien en ces temps-là, c'était opposer absolument l'un à l'autre le siècle et la vie à venir, mettre le centre de gravité des âmes hors des choses visibles, enfin stigmatiser le monde comme un engin du diable ayant pour fonction de précipiter les âmes dans la perdition éternelle en les séduisant par l'appât d'éphémères plaisirs. Mais en devenant église d'état et par là même puissance séculière, le christianisme avait commencé à s'altérer. Le phénomène dont le bouddhisme avait offert un premier exemple se repro-

1. « Es ist ein Wunder und sehr ærgerlich Ding, dass, nachdem die reine Lehre des Evangeliums wieder an den Tag gekommen ist, die Welt nur immer ærger geworden ist. Jedermann zieht die christliche Freiheit auf fleischlichen Muthwillen. Wenn ich es vor meinem Gewissen könnte verantworten, so würde ich lieber dazu rathen und helfen, dass der Papst mit allen seinen Græueln wieder über uns kommen möchte, denn so will die Welt regiert sein : mit strengen Gesetzen und mit Rechten und mit Aberglauben. »

duisit alors, et l'on eut à côté du christianisme *ésotérique* un christianisme séculier *exotérique* représentant un degré de sainteté réputé inférieur. Parallèlement à l'extension et à la prépondérance croissante du christianisme exotérique, l'ésotérique se réfugia dans l'asile des ordres et des cloîtres pour s'y conserver pur de toute souillure mondaine. Mais le moyen âge dans sa période de déclin vit la décadence des ordres et des monastères, les efforts multipliés qui furent faits pour ramener le christianisme ésotérique (Huss, Savonarole) échouèrent devant l'éloignement croissant de l'époque pour l'idée chrétienne, jusqu'à ce qu'enfin la Réformation par l'abolition des ordres religieux renversa le temple vide qui avait abrité le plus longtemps le christianisme ésotérique, et s'en tint au christianisme séculier exotérique qu'elle sécularisa toujours davantage.

Quoique par son alliance avec la renaissance du paganisme antique le principe protestant ait ainsi donné une énergique impulsion à la sécularisation du moyen âge chrétien déjà attaqué par la base, on userait d'une expression inexacte si on l'appelait le meurtrier du christianisme. Au fond il n'en a été que le *fossoyeur*. Le protestantisme ne déchira qu'un organisme privé de vie, et l'effort que fit le

catholicisme pour se remettre sur son séant et lutter contre l'adversaire soudainement grandi ne fut que la galvanisation d'un cadavre. En fait, depuis la Réformation le catholicisme n'a plus qu'un semblant de vie; spirituellement les peuples catholiques se seraient éteints si des courants anti-catholiques et anti-chrétiens n'avaient jailli au milieu d'eux. Le progrès de la culture moderne est au point de vue spirituel l'œuvre exclusive du protestantisme et des tendances qui, au sein des peuples catholiques, d'une manière plus ou moins consciente, tirent parti des conquêtes du protestantisme. Les peuples catholiques seraient un « caput mortuum » dans l'histoire à peu près comme les fidèles thibétains du dalaï-lama, si leur situation géographique était autre; mais la multiplicité des points de contact avec les peuples protestants met constamment en péril ces derniers et leur développement, et les oblige par conséquent à tendre tous les ressorts de leur activité.

Lorsqu'après des siècles d'oppression par la torture et par les bûchers le principe protestant se fut ouvert une issue, il trouva l'idée chrétienne, au sens propre du mot, gisant à l'état de cadavre; mais tandis que le catholicisme cherchait à momifier cette dépouille pour qu'elle conservât les apparences de la

vie, la mission historique qui échut au protestantisme fut de faire l'autopsie du cadavre, de constater officiellement la cessation de la vie, puis de lui faire de solennelles obsèques afin de clore définitivement le cycle d'évolution de l'idée chrétienne. Son œuvre dogmatique ne fut pas autre chose qu'une négation, une destruction, une démolition. S'il accentua et développa certains dogmes, c'est qu'il voulait compenser ses soustractions, et ces compensations furent bientôt emportées par le travail de dissolution qui se poursuivait sous l'action de la critique, car en cette matière deux à trois siècles ne font pas une période qu'on puisse dire longue.

Si pour ce qui est de la théorie le principe protestant du libre examen dirigé par la raison se montre ainsi purement destructif, en revanche dans le domaine pratique il manifeste une efficacité positive : seulement cette efficacité positive n'est pas chrétienne. Examinons plutôt. Quel est en morale le principe du christianisme, principe qui ne comporte aucune transaction? C'est le principe de l'obéissance à la volonté divine exprimée dans l'Écriture; le reste est accessoire, comme, par exemple, la question de savoir quels mobiles psychologiques (l'espoir de la récompense et la crainte du châtiment, l'amour ou l'action mystérieuse de la grâce ou telle autre chose

encore) concourent par leur intervention à procurer l'observation du commandement *hétéronome* émanant de la divine autorité. Dans le catholicisme, l'Église interposait sa médiation entre Dieu et l'homme, et par le canal du pape et du confesseur elle donnait la solution divine des problèmes moraux ; le principe protestant supprime l'instance intermédiaire, il met en présence l'un de l'autre l'homme et Dieu manifestant sa volonté dans l'Écriture. Ainsi la dogmatique évangélique n'a point la pensée de rompre avec le principe de l'hétéronomie, et ce n'est pas à l'encontre de Dieu, mais seulement à l'encontre des médiateurs sans mission, qu'elle revendique la liberté de conscience. Mais le résultat de fait est tout autre parce que le protestant non plus ne peut être directement nanti de la volonté divine, mais qu'il est contraint de se tenir à l'Écriture, et dans celle-ci de faire, à la lumière de sa conscience *autonome*, le départ entre les déclarations qui expriment véritablement la volonté divine et celles qui n'ont pas l'importance d'une révélation. C'est dire qu'en fait la conscience du protestant est érigée en tribunal suprême et unique des questions morales, qu'à l'hétéronomie a succédé l'autonomie. Qu'on abandonne ainsi le terrain chrétien, cela ne fait pas question, mais en ména-

geant la transition de l'hétéronomie, de la soumission à la loi extérieurement signifiée et personnifiée dans le confesseur à l'autonomie de la conscience morale personnelle, le protestantisme devient pour le peuple le plus grand des bienfaiteurs; il remplit une sorte de fonction *propédeutique* en faisant graduellement succéder à l'état de servitude sous la loi la situation où l'individu règle sa vie d'après ses propres inspirations; en un mot, il est l'éducateur qui prépare le peuple à bien user de la liberté. Les peuples auxquels cette école a manqué, quand vient l'heure où ils s'émancipent, deviennent la proie d'un radicalisme qui ignore le devoir et ne connaît que des droits. Le protestantisme a donc beau être purement subversif à l'égard de ce qui est spécifiquement chrétien (l'obligation de faire la volonté de Dieu) dans la sphère pratique comme il l'est dans la sphère théorique, il n'en suscite pas moins quelque chose de nouveau et quelque chose de positif, et cette nouveauté vaut mieux que ce qu'il détruit; malheureusement on ne peut lui décerner les mêmes éloges pour ses opérations sur le terrain théorique où son talent s'épuise dans la pure négation.

Il est à peine besoin d'ajouter que le protestantisme accomplit le travail dont nous parlons d'une

manière tout à fait *inconsciente*, et qu'à chacune de ses phases il s'imagine posséder dans le reste positif encore intact le christianisme spécifique véritable et épuré. Cela se conçoit du reste : pour pouvoir se rendre compte du terme de cette évolution qui en est en même temps le mobile inconscient, il est indispensable de n'y être pas impliqué et de suivre d'un regard non prévenu le cours de l'histoire dans ses phases diverses. Mais que le dernier degré atteint jusqu'à ce jour, le protestantisme libéral moderne, soit d'une part la conséquence légitime du principe protestant, et que, d'autre part, il soit arrivé dans son travail de sape à un point où ce qu'il appelle christianisme ne peut plus par aucun artifice dérober à la vue son vide intérieur et son indigence religieuse, c'est là un fait sur lequel beaucoup ont cessé de se faire illusion et qui ne peut manquer d'être universellement reconnu avec le temps ; or, ces deux points m'étant accordés, la mission historique du protestantisme est démontrée *ipso facto*.

Une apparition historique de l'importance de l'idée chrétienne a beau être morte intérieurement, ce n'est pas du jour au lendemain qu'elle disparaît de la scène de l'histoire ; l'expulsion doit s'effectuer par morceaux et la conséquence en être une dissolution graduelle. Une opposition aussi tranchée que celle

qui existe entre le moyen âge chrétien et la culture moderne ne peut se présenter comme un saut brusque, mais seulement comme une transition insensible dans les moments successifs de laquelle les éléments constitutifs qui se combattent, se mélangent dans des proportions diverses, phénomène qui rappelle celui où de deux tableaux peints sur la même toile, l'un ressort toujours plus nettement, l'autre pâlit toujours davantage. Le protestantisme n'est rien autre que la station de relâche dans la traversée du christianisme authentique décidément mort aux idées modernes qui sont le fruit de la culture et qui sur les points capitaux sont aux antipodes des idées chrétiennes; aussi est-il cousu de contradictions de sa naissance à sa mort, parce qu'à chaque phase de sa vie il se met à la torture pour concilier l'inconciliable. Le catholicisme, qui aujourd'hui même après un long engourdissement se souvient de ce qui fait son intime essence et, avec le mérite du courage et de la conséquence, déclare dans le Syllabus et l'Encyclique une guerre d'extermination à toute la culture moderne et à tout ce qui constitue à nos yeux les plus belles conquêtes de l'esprit, le catholicisme a toujours vu clair dans la position intenable et les contradictions mortelles du protestantisme; on n'en est pas à apprendre dans

les cercles catholiques que le principe protestant doit aboutir forcément à la dissolution du protestantisme, et l'on attendait sans impatience, sinon sans une satisfaction maligne, l'événement inévitable. Assurément il y a plus qu'une coïncidence fortuite si le catholicisme fait ses derniers efforts pour l'affermissement et la concentration de son pouvoir à l'heure même où le protestantisme est occupé à tirer les dernières conséquences de son principe, où, dans la tâche de déchristianiser et d'évider le christianisme, il semble avoir atteint le point où il n'y a plus possibilité d'avancer, tandis que par le fait même de leur contradiction toujours plus patente avec le principe protestant, les tendances conservatrices du protestantisme s'évertuent à perdre le peu de crédit qui leur reste [1].

1. Comp. pour ce chapitre Paul de Lagarde, docteur en théologie et professeur ordinaire à Gottingue, « Ueber das Verhæltniss des deutschen Staats zu Theologie, Kirche und Religion » (Sur les rapports de l'état allemand avec la théologie, l'église et la religion). Gottingue, Dieterich, 1873; en particulier pag. 16-23 et 41.

III

CHRISTIANISME ET CULTURE MODERNE.

Aucune religion n'a comme telle un penchant pour la science, et le christianisme n'est pas seulement hostile à la science, mais à toute culture. La religion relève du sentiment : en tant qu'elle ne peut se passer d'idées qui lui donnent quelque consistance, il lui faut les idées les moins abstraites, les moins exactement ténorisées, les moins distinctes possible ; au contraire, une idée par laquelle on aspire à remuer fortement le sentiment religieux devra être intuitive, imagée, fantastique, confuse. Aussi partout où rien encore ne comprime la flamme du sentiment religieux, la science est honnie, car elle éclaire sur le défaut de clarté propre aux représentations de l'imagination. En tant que la religion plonge

dans l'histoire, là aussi elle s'expose à être dérangée par la science, car dans toutes les éclosions religieuses la fantaisie s'est donné l'essor et la science était ce dont on s'inquiétait le moins ; aussi la critique historique scientifique ne peut s'abstenir de signaler le caractère flottant et l'incohérence des bases historiques tenues pour solides par la religion. En tant que le cercle des idées religieuses empiète sur le domaine de la métaphysique et de la philosophie, son intimité avec l'imagination la brouillant avec la clarté, et le défaut de critique ayant laissé s'établir la confusion de l'image et de l'idée, c'est la science qui montre l'incompatibilité des éléments contradictoires.

Par tous ces motifs, le sentiment religieux authentique et inaltéré, tant qu'il a encore la force de voir dans la religion la seule chose importante de la vie et de juger tout le reste indifférent, interdit de toutes ses forces à la science l'entrée dans les domaines qu'il a fait siens, car elle serait une attaque et un péril. La critique historique des faits sur lesquels repose sa foi n'est pas à son usage; il lui répugne d'écouter la critique philosophique de ses conceptions métaphysiques, il ne peut laisser éteindre la ferveur de la vie intérieure par le souffle glacé de l'abstraction, mais il s'en tient purement

et simplement à lui-même comme à ce qui seul est important et essentiel, et ne modèle les éléments intellectuels que suivant ses besoins, et nullement d'après des considérations rationnelles, comme le fait la science. La religion, en tant qu'elle est un sentiment sûr de lui-même et que ne trouble aucun scrupule scientifique, a la capacité de digérer sans en être incommodée ce qu'il y a de plus coriace en fait de contradictions : « certum quia impossibile, » dit Tertullien ; mais aussitôt qu'elle a laissé un accès à la science, celle-ci se voit contrainte de récrépir les contradictions par des sophismes, ce qui tôt ou tard cause des craquements.

Si, en dépit de la répulsion intime de la religion pour la science, la première n'a pas laissé partout d'épouser la seconde, si elle a même donné l'existence à un enfant, *la théologie*, c'est pour la partie féminime ou pour la religion une union forcée, un embrassement contre lequel elle ne peut se défendre, et une fois convaincue qu'il y avait là une nécessité inexorable, elle a au moins cherché à en tirer pour elle-même le plus de profit possible, en faisant de son mari (la science) son avoué et son procureur contre les ennemis et les adversaires du dehors. Ce qui donne à la science une prise sur la religion, c'est que tous les hommes ne sont pas religieux,

que la science existe, que la religion le veuille ou non, et qu'elle menace la religiosité de périls plus grands encore si la religion ne se résout pas à lui emprunter des armes pour repousser ses assauts. Seule l'existence d'une polémique scientifique anti-religieuse contraint la religion à prendre la science à son service sous la forme de l'apologétique.

Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que l'arme a deux tranchants, car la science entrée dans la religion comme théologie commence à poursuivre ses propres fins (scientifiques) avec ses propres moyens scientifiques, sans réfléchir que, loin d'avancer par là les intérêts de la religion, elle les met plutôt en péril. Sans doute au début la théologie est toujours sincère quand elle affirme la convergence des lignes sur lesquelles la religion et la théologie s'avancent; mais à la fin de certaines périodes théologiques, l'antithèse se montre avec éclat et alors il se fait de grands efforts pour cacher la déchirure, ce qui réussit pour un temps, soit par suite du relâchement du sentiment religieux, soit grâce au perfectionnement de la sophistique théologique; cela réussit, disons-nous, pendant une nouvelle période, à l'expiration de laquelle l'antagonisme se prononce plus que jamais. La théologie catholique depuis saint Thomas d'Aquin ou à peu près est une sorte de langue

morte, un cadavre embaumé à la perfection, comme la religion qu'elle sert. Comparée à ce qu'elle était, la théologie protestante a beaucoup progressé, mais plus ces progrès ont été rapides, plus rapidement se sont succédé ces crises où le sentiment religieux tremble d'effroi devant sa propre théologie. Au point où nous sommes arrivés aujourd'hui, les écrits apologétiques les plus vantés des orthodoxes ne peuvent qu'exciter un sentiment de dégoût chez le lecteur cultivé qui se trouve en présence du degré de développement convenable à la profession uni à l'aplomb qui impose à l'ignorant ou à l'homme à demi cultivé en se couvrant d'un masque savant, alors même que les oreilles d'âne sont trop longues pour la peau de lion, et de l'autre côté les travaux de spéculation et de critique des théologiens libéraux n'ont que le peu réjouissant effet de faire admirer le labeur et le talent dépensés à la tâche de dépouiller de tout leur contenu essentiel les dogmes courants et néanmoins de leur prêter encore un sens qui, rapproché de la lettre qu'on respecte et qu'on conserve encore, cause un véritable ébahissement. C'est que la valeur durable et scientifique de la théologie protestante demeure confinée dans la critique et dans la négation. Entre toutes les publications théologiques des trente à quarante dernières années, lesquelles par

leur valeur scientifique dominent le niveau moyen? celles qui détruisent avec l'arme de la critique les présuppositions historiques et métaphysiques du dogme. Mais tous les essais de conservation, de restitution ou de conciliation, quelque talent qu'on y consacre, prouvent, par la durée éphémère de l'attention qu'on leur accorde, que l'œuvre de destruction du système dogmatique chrétien poursuivie par le protestantisme s'avance sans relâche vers son terme.

Si la religion en général nourrit à l'égard de la science de l'antipathie et de l'effroi, le christianisme en particulier est l'adversaire déclaré de toute culture qui a pour objet la mise à profit des ressources de la vie terrestre et d'abaisser pour ainsi dire l'esprit jusqu'aux conditions de cette vie. Le christianisme se forme du monde une notion absolument transcendante, l'âme qui en est imbue élit domicile ailleurs avec tous ses intérêts, et les affaires d'outre tombe l'absorbent au point qu'elle en est rendue indifférente à celles du présent siècle. Cette assertion ne peut sembler paradoxale qu'à celui chez qui l'intelligence des documents universellement connus a été dès l'enfance sysmatiquement faussée, de sorte qu'il ne lui est plus possible de les lire d'un œil non prévenu. Le protestantisme, qui constitue le compromis manifeste des droits du monde invisible avec

les droits retrouvés de la terre, en d'autres termes un ordre hybride tenant à la fois du moyen âge chrétien et de la renaissance païenne, est déjà tellement sécularisé et dépouillé de christianisme que nous n'en croyons plus nos yeux lorsqu'on nous montre la vraie forme de l'idée chrétienne (depuis le Nouveau Testament jusqu'à Thomas d'Aquin) sans aucune interposition de lunettes protestantes. Le *siècle* s'est tellement identifié avec l'air que nous respirons que nous avons désappris le sens de ces expressions : être religieux, être chrétien.

Un exemple. Nous nous étonnons que l'attachement à l'Église qui représente la religion puisse primer l'attachement à la patrie terrestre, et nous ne songeons pas à tout ce qu'un tel étonnement a d'irréligieux au sens chrétien. Comment un chrétien peut-il oser seulement mettre en balance et comparer en les mesurant, les intérêts patriotiques et politiques qui régissent la courte période de son pèlerinage terrestre et les intérêts qui ont rapport au salut éternel de son âme? L'opinion courante selon laquelle c'est le patriotisme qui doit primer la religiosité, et ce sont les lois de l'État qui doivent primer celles de l'Église, est la preuve la plus claire que dans notre esprit l'estimation chrétienne des deux mondes a été renversée purement et simple-

ment, que la préoccupation des succès mondains et des conditions à remplir pour les obtenir tient plus de place dans notre pensée que l'attente de la bienheureuse éternité; et à son tour cette situation d'âme suppose la perte de la foi aux promesses et aux menaces faites par le christianisme à l'âme immortelle et dont l'accomplissement doit s'étendre sur toute l'éternité après la séparation d'avec le corps, et aussi la perte de la foi aux moyens de grâce dispensés par l'Église. Admettons que nous n'ayons pas entièrement rompu avec l'église ou la religion, on ne nous contestera pas que la place que nous lui assignons est celle de Cendrillon contrainte de supporter la situation privilégiée de ses sœurs mondaines.

Que le christianisme doive être l'ennemi de la science, c'est à peine si pour le prouver il est besoin de grands développements. Si déjà la théologie lui donne de l'ombrage comme nous l'avons vu ci-dessus, nécessairement la science qui se déclare expressément indépendante de la théologie et de la religion sera plus dangereuse encore. En tant qu'elle s'accorde avec la religion, elle n'est qu'une confirmation superflue de ce qui n'a aucun besoin de confirmation; en tant qu'elle contredit la religion, elle est funeste; en tant qu'elle n'a aucun contact avec la religion, elle répond à une curiosité frivole s'appliquant à des

sujets terrestres qui au point de vue mondain peut offrir de l'intérêt, mais qui est sans valeur au point de vue chrétien. On sait que l'incendie qui consuma la bibliothèque d'Alexandrie fut allumé par des chrétiens fanatiques conformant leur conduite à la sentence que la tradition met dans la bouche du calife Omar.

L'intérêt de la culture, lorsqu'il se distingue de l'intérêt apologétique, n'est qu'un interêt mondain à côté de l'intérêt chrétien : sans profit aucun, il détourne l'âme de la seule chose nécessaire et entrant en partage de l'attention disponible d'un être humain, il fait tort d'autant au christianisme. Aussi pouvons-nous en toute sûreté formuler ainsi notre conclusion : dans la mesure où les représentants de la religion représentent des intérêts relevant de la culture, dans la même mesure ils sont *mondanisés*, peut-être à leur insu ; ensuite quand ils élèvent la prétention de représenter de tels intérêts, ou se passent même la licence d'affirmer que le christianisme comme tel a des buts de culture mondaine, leur seul motif dans la plupart des cas est l'espoir qu'un christianisme paré des plumes de la culture moderne sera plus acceptable aux enfants de notre siècle mondanisé.

Aussi bien c'est à la nécessité de l'apologétique

que le christianisme doit l'entrée de la *science* dans la religion. Après que la gnose, qui ébranlait toutes les bases de la simple foi chrétienne, eut été heureusement repoussée, mais non sans laisser de ses traces, ce furent Clément d'Alexandrie et surtout Origène qui, pour donner une meilleure assiette à la religion nouvelle dans l'empire romain tout imprégné de la science grecque, essayèrent la fusion de cette science avec le christianisme et dans cette tentative accordèrent aux philosophes grecs presque la même autorité qu'aux documents de la foi. Cependant, même un Origène envie les simples dans la foi (ἁπλούστεροι), convenant que ceux-là sont les plus heureux qui n'ont aucun besoin de l'apologétique, parce qu'aucune objection n'a de prise sur leur âme croyante. De fait cet amalgame avec la science fut le point de départ de querelles sans fin, et à peine le christianisme eut-il acquis quelque sécurité quant à son existence extérieure, qu'il rejeta et maudit comme les pires hérétiques ces pères de l'Église dont il était trop tard pour répudier les services.

Un fait est certain, c'est que le christianisme, malgré l'illusion première d'une théologie se comportant d'une manière purement apologétique, n'a signé qu'à son corps défendant un pacte avec la science et ne s'est muni d'une théologie que « lors-

qu'il a voulu se rendre possible dans un monde dont il est au fond la négation[1]. » Et pourtant ce n'était pas une culture jeune, pleine de sève et d'élan comme celle d'aujourd'hui, qu'il trouvait dans l'empire romain, mais une culture qui avait fait son temps, tombée en déclin et se sentant mourir ; une telle culture était la seule aussi qu'il pût s'incorporer sans danger. Mais même les restes de culture d'une période presque parvenue à son terme, comment lui fut-il possible de se les assimiler ? Il appesantit sa main sur les dernières pulsations de vie qu'ils recelaient encore, et il les conserva pour notre temps comme une préparation anatomique baignée dans l'alcool, mais il ne découvrit en lui-même aucune vocation pour les développer dans n'importe quelle direction.

Si d'ailleurs à la chute de l'empire romain le christianisme s'intéressa en quelque façon à la culture antique et l'empêcha de sombrer dans le naufrage, cette préoccupation ne correspondit nullement à un

1. Overbeck (professeur ordinaire de théologie à Bâle) « Ueber die christlichkeit unserer heutigen Theologie ». (Sur le christianisme de notre théologie actuelle). Leipzig. Fritzsch, 1873. Cet écrit intéressant et qui témoigne d'une sincérité et d'une absence de préoccupation tout à fait surprenantes chez un théologien, doit être comparé en général avec tout ce chapitre, en particulier les nos 1 et 2 et les pages 46-50.

intérêt religieux chrétien, mais à un intérêt mondain et hiérarchique. De même que la hiérarchie romaine garda le latin, passé à l'état de langue morte, comme un emblème de l'unité de direction et de gouvernement dans l'église, de même elle ne cultiva la littérature classique que parce que c'était la seule école où il fût alors possible de se munir d'une culture littéraire et qu'elle avait besoin de cette culture littéraire pour assurer à la hiérarchie et au clergé une position élevée et imposante au sein des peuples barbares du moyen âge. Cette tactique eut surtout du succès auprès des tribus germaniques qui apportaient sur les terres romaines une crainte superstitieuse et une humble vénération de la « science des runes ». Si donc le christianisme du moyen âge montra qu'il avait quelque souci des auteurs classiques, l'explication du fait ne se trouve pas dans son estime ou sa sympathie pour la culture qu'on y pouvait puiser, mais dans la poursuite de fins tout extérieures et hiérarchiques; les œuvres de l'antiquité païenne étaient envisagées comme un mal nécessaire qu'on subissait pour former un clergé qui eût une culture littéraire et théologique, mais n'en demeuraient pas moins des productions diaboliques aux feuillets desquelles on n'aurait touché qu'en faisant le signe de la croix et en tremblant pour son salut.

Une telle manière de voir répondait entièrement à la conception chrétienne, c'est-à-dire *transcendante*, du monde, et si la réformation s'allia avec la renaissance, c'est qu'en même temps elle rompait à demi avec le mépris du monde et le détachement de ses joies que suppose la profession du christianisme, pour revenir à être, comme le paganisme, atteinte d'un grand faible pour le monde. Aussi bien la marche de l'histoire a montré à quel point était justifiée la crainte du vrai christianisme à l'endroit des classiques païens, puisqu'en fait la renaissance du paganisme classique hâta considérablement la rupture entre les croyances chrétiennes et l'âme des peuples européens.

Ces indications peuvent suffire pour réduire à néant tout espoir à tirer de l'assimilation de la culture antique par le christianisme en faveur d'une fusion du même christianisme avec la culture moderne. Si déjà le christianisme devait craindre la résurrection de la culture antique séquestrée dans les cloîtres qui n'en laissaient rien échapper, il aura plus sujet encore de craindre la *culture moderne* qui est bien sortie de la renaissance de l'ancienne, mais qui l'a rajeunie, recréée pour ainsi dire, et augmentée de plusieurs éléments fort importants qui étaient comme ignorés de l'antiquité. Les anciens

ne possédaient pas une science de l'histoire et une science de la nature au sens actuel, et la notion moderne du *cosmos* qui se base sur ces sciences suffirait à elle seule (même si l'on n'avait pas d'égard aux progrès de la philosophie) à dissiper toute incertitude sur le sort qui attend les théories cosmiques du christianisme. Or une religion n'est pas un appendice mécanique se superposant à n'importe quelle doctrine cosmique, et tel qu'on pourrait le transférer de l'une à l'autre quelque opposées qu'elles fussent, mais elle a crû organiquement sur la conception de l'univers qui lui sert de soutien, et leur séparation serait une violence faite à leur nature. Si on l'arrache de ce sol, on n'a plus dans les mains un organisme vivant, mais un membre amputé d'un organisme détruit, tel que serait un arbre que la scie a coupé à ras du sol.

Cet argument me paraît avoir une telle force qu'il suffirait à lui seul pour décider dans le sens du second terme de l'alternative la question de savoir si l'amendement de la religion traditionnelle peut suffire à la situation, ou si une refonte est devenue nécessaire. Notons bien ce fait capital que les réformateurs étaient essentiellement d'accord avec la cosmologie biblique, et que par suite ils auraient pu et dû décider la question dans le sens

opposé à celui que nous défendons. La protestation indignée de Mélanchthon contre le système de Copernic nous semble respectable, mais lorsque, aujourd'hui, sur cette même question du mouvement du soleil, mis en demeure de choisir entre la Bible et la science par la contradiction des deux systèmes qu'aucun sophisme ne parvient plus à dissimuler, les orthodoxes luthériens se prononcent pour la Bible, nous ne les trouvons plus que ridicules. Que prouve cette différence d'impression, si ce n'est que l'effet forcé de la culture moderne, chez ceux qui l'ont acceptée, est l'impossibilité de rester des chrétiens croyants dans la pleine et entière acception de ce mot?

Ce qui est vrai du rapport du christianisme avec la science ne l'est pas moins du rapport du christianisme avec l'*art*. De tout temps les iconoclastes et les briseurs d'orgues ont eu pour eux l'idée chrétienne pure, et l'admission de l'art dans le culte religieux n'a jamais été autre chose qu'un appât mondain pour la grande masse de ceux en qui le sentiment religieux à lui seul n'était pas assez fort pour défrayer le recueillement et l'édification, et qu'il fallait réveiller et charmer en se servant de ces procédés exotériques. Rien de boiteux et de faiblement pensé à coup sûr comme le compromis

qui termina les grandes querelles ecclésiastiques de l'empire romain d'Orient en bannissant les statues des églises, mais tolérant les tableaux dans le culte. Si cette solution du conflit fut grosse de conséquences pour les destinées de la peinture, on doit se garder d'en faire honneur à l'idée chrétienne, puisque c'est plutôt le signe d'une concession de cette dernière aux goûts artistiques mondains des fidèles. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et quand même les arts auraient retiré quelque profit indirect de l'action du christianisme sur l'âme, il est bien certain que notre époque ne possède pas d'art chrétien vivant, mais que dans les arts plastiques aussi bien qu'en musique il ne se produit plus sous ce nom que des études académiques dans la manière des styles chrétiens morts et disparus. Partout où notre art pousse encore des rejetons vigoureux, il se montre absolument séculier, c'est-à-dire anti-chrétien, nouvelle preuve du divorce entre l'homme moderne et le christianisme, attendu qu'un tel phénomène serait simplement impossible, si vraiment la culture de notre âge était chrétienne comme les théologiens veulent nous le persuader.

Si les oppositions qui viennent d'être signalées entre le christianisme et la culture tiennent essentiellement à ce que le premier conçoit le monde au

point de vue de la transcendance, et le second au point de vue de l'immanence, nous venons maintenant à l'incompatibilité du caractère foncièrement *théiste* de la métaphysique chrétienne avec l'esprit moderne. Cette incompatibilité a deux faces selon qu'on se place sur le terrain *théorique* ou sur le terrain *éthico-pratique*. Au regard de la théorie c'est contre l'anthropomorphisme inséparable de tout théisme que la conscience moderne s'insurge. Aussi longtemps le théisme maintiendra ce qui le distingue du panthéisme, c'est-à-dire la personnalité de Dieu, aussi longtemps il ne pourra se dégager de l'*anthropopathisme* et aussi longtemps il restera inconciliable avec la culture moderne, laquelle ne veut plus accepter qu'un Dieu immanent ou le Dieu des lois éternelles de la raison, et doit au contraire protester contre tout Dieu s'opposant au monde créé et le gouvernant du dehors. Aussi longtemps le christianisme gardera le théisme comme base métaphysique, aussi longtemps une réaction sera à craindre, et il y aura danger que la répulsion provoquée par un Dieu transcendant anthropopathique ne rejette en se faisant jour la vérité en compagnie de l'erreur, ne traite d'absurde toute espèce de croyance en Dieu au même titre que la croyance à la seule notion de Dieu déclarée possible

par le christianisme, et que les âmes ne deviennent la proie de l'athéisme sous la forme du naturalisme matérialiste. Le seul Dieu qui cadre avec l'ensemble de la notion transcendante du monde qui est celle du christianisme, est le Dieu transcendant qui gouverne le monde par des miracles, de même que la conception scientifique propre à la conscience moderne ne laisse exister qu'un Dieu immanent qui régit cet univers par des lois immuables. Là donc encore le conflit se perpétuera tant que l'on ne se décidera pas à rompre avec l'idée chrétienne dans son essence, et tous les efforts faits à bonne intention par des théologiens qui philosophisent et des professeurs de philosophie imbus de théologie dans le but de concilier cette antinomie, ne sont que les sophismes impuissants de gens qui veulent s'asseoir entre deux chaises et dissimuler en des matières où une décision nette et claire est le plus pressant besoin de cette génération.

Cette différence purement théorique en apparence acquiert plus d'importance par le fait qu'il en découle en pratique des conséquences d'une grande portée. Aussi longtemps, en effet, je crois à un Dieu *théistique*, qui m'a créé avec le monde et avec lequel je soutiens les mêmes relations que le vase avec le potier, aussi longtemps je ne suis qu'un pur

néant pour lui, qu'un palet dans sa main, et ma moralité ne peut consister que dans la soumission aveugle et stricte à la volonté sainte et toute-puissante de ce Dieu transcendant ; le commandement extérieur demeure ainsi la base nécessaire de la moralité, en d'autres termes morale et *hétéronomie* se confondent. Mais la vraie moralité ne commence qu'avec l'*autonomie* morale, et la morale de l'hétéronomie, quelque utilité qu'elle puisse offrir comme moyen d'éducation pour des mineurs, tourne à l'immoralité et devient l'ennemie de la vraie et unique morale, si elle se substitue à elle de propos délibéré. Mais comme le théisme ne peut tolérer aucun principe moral au-dessus ou à côté de la volonté divine, la conséquence à laquelle on ne saurait se dérober est que toute morale théistique exerce une action démoralisante aussitôt qu'il y a assez de culture pour que l'esprit possède la maturité nécessaire à l'autonomie morale. Or la conscience morale moderne a parfaitement mis au net ce point, qu'une conduite qui se définit par l'obéissance à une volonté étrangère ne saurait prétendre à une valeur morale au sens propre du terme, qu'au contraire la question de qualification morale ne prend un sens que dans l'hypothèse d'une volonté se déterminant elle-même et se donnant des lois ; aussi cette

conscience se trouve-t-elle sur le terrain de l'éthique aux antipodes de la conscience chrétienne, car il est impossible de séparer celle-ci du théisme et des notions qui s'appuient sur ce fondement.

Concluons. A quelque point de vue qu'on se place pour considérer les idées maîtresses du christianisme et celles de la culture moderne, on les trouve dans la relation d'une insoluble *contradiction*, aussi n'est-il point étonnant que la même contradiction se retrouve plus ou moins dans toutes les questions d'un ordre secondaire. Par hasard il peut se produire un accord dans les conséquences de ces idées, de même qu'en arithmétique une marche fautive pourrait conduire à la solution vraie grâce à des erreurs qui se compenseraient. Mais à part cela il est parfaitement possible que sur certains côtés non touchés ici jusqu'à présent, de l'idée chrétienne du monde et de l'idée moderne, côtés indispensables pour les deux points de vue, sans être toutefois d'une importance spécifique, comme sont, par exemple, le *réalisme historique* et le *pessimisme*, il est possible que sur ces points, l'accord règne entre les deux conceptions. Mais c'est à peine si nous avons conscience du réalisme historique, attendu que l'opinion qui le nie est trop faiblement représentée parmi nous, et les cercles qui représentent la cul-

ture commencent seulement à s'ouvrir aux champions du pessimisme; ainsi ce détail ne saurait infirmer notre jugement d'ensemble, qui est qu'entre les principes fondamentaux du christianisme et ceux de la culture moderne, il existe un conflit que rien ne peut apaiser, conflit qui doit finir nécessairement par une réaction victorieuse du christianisme ou par l'écrasement complet du christianisme cédant le terrain à la culture moderne anti-chrétienne, par l'étouffement de toute espèce de liberté chez les nations contraintes à plier devant les assauts furieux de l'ultramontanisme ou par la suppression du christianisme (si ce n'est de nom, au moins de fait).

Avant les journées de Koniggrätz et de Sedan une foi énergique à la logique qui préside au développement des idées dans l'histoire pouvait seule soutenir la confiance en la victoire de la culture moderne. C'est seulement depuis que la Prusse a fondé l'empire allemand, rompu avec le crypto-catholicisme de Frédéric-Guillaume IV et du ministre Mühler qui marchait sur ses traces, depuis qu'elle a reconnu sa principale mission historique dans le ferme dessein de reprendre la lutte de mille ans contre Rome, en un mot ce n'est qu'à présent qu'il existe un point solide susceptible de devenir le centre de

cristallisation pour toutes les aspirations qui convergent vers la culture moderne dans la lutte pour leur existence menacée par le christianisme. Vraiment la lutte entre l'Etat et l'Eglise a des deux côtés le caractère d'une guerre d'extermination, c'est là un point sur lequel il n'est permis de s'abuser à aucun homme intelligent et sachant distinguer entre les buts inconscients de l'histoire et les objets qu'on poursuit délibérément à un moment donné. L'Eglise veut faire de l'Etat son gendarme, l'Etat rabaisser l'Eglise au niveau d'une association dont il aurait la tutelle, mais le sens dernier et le plus profond de cette lutte est dans la décision de cette question : pour la conscience de l'humanité actuelle, la prééminence appartient-elle au monde invisible ou au monde visible, au ciel ou à la terre, à l'éternité ou au siècle? est-ce l'intérêt religieux ou l'intérêt mondain, l'intérêt chrétien ou l'intérêt de la culture qui entraîne le fléau de la balance? Si l'on veut un critérium de ce que le protestantisme garde encore de véritable sens chrétien, on le trouvera dans le degré jusqu'auquel au sein des sectes protestantes on prend parti contre l'Etat et l'on reconnaît la solidarité des intérêts du christianisme avec ceux du catholicisme. Un avantage remporté par l'ultramontanisme serait suivi instantanément d'une victoire de ces tendances

orthodoxes ou évangéliques dans le protestantisme; le triomphe de l'Etat sur le catholicisme balaierait ces microscopiques adversaires, comme en soufflant on nettoie un vieux bouquin.

Bien des gens parlent ou écrivent au sujet de la *lutte pour la culture* par les péripéties de laquelle nous passons, mais un petit nombre seulement se sont rendu compte de ceci : c'est que cette lutte est la dernière, que c'est l'effort désespéré de l'idée chrétienne appelée à quitter la scène de l'histoire, qu'il s'agit pour la culture moderne d'être ou de ne pas être, et que pour défendre ses grandes conquêtes il ne lui faudra pas moins que l'entière disposition et l'énergique emploi de toutes ses forces.

IV

LE CHRISTIANISME DE SAINT PAUL ET LE CHRISTIANISME DE SAINT JEAN.

Les livres canoniques du Nouveau Testament procèdent, on le sait, de points de vue très-divers en matière de foi et de doctrine, et offrent à qui entend ce qu'il lit le spectacle d'une polémique religieuse ardente. Il n'est pas moins connu que plusieurs des dogmes les plus importants appartiennent à des phases postérieures du développement du christianisme, si bien que des violences d'interprétation sont nécessaires pour les découvrir dans le Nouveau Testament, où nous n'assistons au développement de la doctrine chrétienne que pour un laps de temps qui va d'un siècle à un siècle et demi. Il en résulte naturellement des *contradictions* des écrits du Nouveau Testament entre eux et avec les formes posté-

rieures du développement du dogme ; mais ces contradictions sont ignorées, regardées de haut, ou lorsque des adversaires les relèvent avec intention, niées sans autre, par le sentiment religieux sûr de lui-même, fondé sur lui-même, pour lequel le monde entier des idées religieuses n'est qu'un moyen de se rapprocher de ses buts. Dès qu'il est devenu un pouvoir indépendant, assez indépendant pour reconnaître les contradictions comme elles existent et pour s'en scandaliser, le sens de la vérité scientifique est un sûr symptôme du refroidissement du sentiment religieux et de la fin de sa domination exclusive sur l'âme, car tant que ce sentiment est assez ardent pour n'admettre aucun partage, le sens de la vérité ne saurait en aucune façon lui faire échec avec assez de succès pour entraîner l'intelligence et lui faire avouer l'existence de réelles contradictions. Telle était la situation du moyen âge chrétien, voyant dans le point de vue doctrinal des œuvres canoniques et des pères de l'Eglise en possession de l'autorité un point de vue unique et invariable. La fiction selon laquelle le christianisme est une doctrine sans développement est encore aujourd'hui reçue dans le catholicisme, puisqu'on y enseigne que tous les décrets des conciles n'ont été que des définitions de doctrines chré-

tiennes ayant existé dans l'église depuis un temps immémorial ou dès le commencement.

En s'élevant contre les abus de l'Eglise d'alors, la Réformation déchira cette fiction et se fit réactionnaire, affichant la prétention d'annuler une portion de l'histoire du développement chrétien et de remonter au Nouveau Testament, c'est-à-dire au point de vue doctrinal du premier siècle après la mort de Jésus-Christ. Il est vrai qu'à son insu elle faussait et défigurait ce point de vue en y comprenant également les résultats du développement postérieur qui avaient l'heur de lui agréer. Le protestantisme ne fit que rester fidèle à son principe quand il continua l'œuvre commencée, quand il découvrit et signala successivement les anachronismes par lesquels s'était indûment enrichie la dogmatique du Nouveau Testament, retrancha des périodes toujours plus longues de l'histoire du développement du christianisme et devint ainsi toujours plus réactionnaire à mesure qu'il croyait devenir plus libéral. Il faut dire que l'histoire des dogmes avait proposé à l'esprit des choses toujours plus inacceptables, mais elles n'étaient cependant que les conséquences logiques des propositions contraires à la raison qu'impliquaient les principes fondamentaux ; aussi le travail commencé ne fut pas autre chose que l'*effilement* suc-

cessif du tissu habilement ouvré de la dogmatique chrétienne, et l'achèvement de l'opération ne laissa plus subsister qu'un vieux fil sans usage. Les contradictions radicales des principes avaient contraint à des sophismes toujours nouveaux et toujours plus subtils, auxquels il n'y a rien absolument à objecter une fois les prémisses accordées : l'opposition aux conséquences parce qu'elles contredisent la raison doit nécessairement conduire à rejeter aussi bien les principes fondamentaux pour le même motif. L'on ne peut, sur ce sujet, s'illusionner et se tranquilliser qu'à la condition de n'accorder aux principes fondamentaux qu'une adhésion nominale en les vidant de leur contenu propre, puis s'imaginant que l'on est encore chrétien.

Luther s'était appuyé sur l'enseignement de l'apôtre *saint Paul*, croyant de bonne foi s'être ainsi approprié la substance du dogme chrétien dans sa généralité. Eh bien, la doctrine de saint Paul n'a absolument rien de commun avec l'enseignement de Jésus, mais se rattache simplement au caractère messianique du Christ et à sa mort rédemptrice par laquelle il doit être suppléé à l'insuffisance devant Dieu de la justice selon la loi telle que l'entendaient les Juifs [1]. Or cette conception est devenue pour

1. Comp. F. O. Pfeiderer. « Der Paulinismus » (Le pau-

nous absolument inadmissible : nous ne connaissons plus de Dieu qui applique la loi du talion et qui punisse après qu'ont cessé les conditions terrestres qui influent sur la culpabilité ; nous ne nous expliquons plus une justice divine qui exige de l'homme plus que sa nature ne le rend capable de donner, nous avons en horreur la croyance en un Dieu qui punit sur les générations la faute d'un individu, notre seul sentiment est la stupéfaction quand nous voyons un juge qui, ayant à châtier un coupable, fait mettre en croix pour lui un substitut innocent et se vante encore de l'acceptation de cette substitution comme d'une grâce accordée ; nous sourions de la contradiction renfermée dans cette proposition qu'un vrai Dieu est mort pour nous, et au point de vue esthétique l'apothéose de Jésus nous gâte l'émouvante tragédie du prophète scellant sa doctrine par sa mort.

Il était impossible que notre époque respectât ces bases de la doctrine paulino-augustino-luthérienne ; on fut donc forcé d'abandonner saint Paul avec l'épître aux Hébreux et d'examiner si le Nouveau Testament ne renfermait pas un autre point de vue doctrinal propre à servir de centre au christianisme moderne

linisme), Leipzig, Fües, 1873 ; — F. A. Müller (ouv. cité, 4r Brief, Vienne), « Der Paulinismus » (Le paulinisme).

à la recherche duquel on s'était mis. *Saint Jean* s'offrit tout d'abord, et la thèse de Schelling qu'au christianisme de saint Pierre et à celui de saint Paul devait succéder un christianisme de saint Jean eût été de nature à séduire l'amateur de constructions philosophico-historiques, si malheureusement elle n'était venue trop tard. Mieux qu'aucun autre un Spener était sur la voie pour arriver à ce christianisme johannique ; seulement le luthéranisme était encore trop fort à ce moment pour qu'on pût le renverser au profit d'une phase nouvelle, et Spener lui-même avait trop peu conscience des divergences doctrinales du Nouveau Testament pour se prononcer nettement en faveur de saint Jean ou, qui plus est, contre saint Paul. Son successeur moderne, Schleiermacher, se présente juste à la dernière heure pour tenter de reconstruire d'après saint Jean la vie et la pensée authentiques de Jésus, car cet Evangile considéré par lui comme le plus digne de foi et le plus rapproché des événements, fut peu de temps après sa mort reconnu pour être le dernier en date de tous les écrits importants du Nouveau Testament et comme destiné à donner satisfaction à une tendance, à préconiser une conception qui, bien plus encore que le paulinisme, s'éloigne de la doctrine de Jésus.

Schleiermacher fut donc le dernier à qui il fut per-

mis d'essayer, en confondant diverses époques de l'évolution dogmatique, de mettre au jour une construction digne de mémoire. Pour nous, nous sommes nés trop tard pour une telle entreprise, et notre rôle doit se borner à saisir chaque phase de développement dans ses caractères distinctifs. A ce point de vue il n'y a pas de doute que le point de vue de saint Jean est dans l'échelle des principes le plus élevé qui soit atteint dans le Nouveau Testament, et que, grâce à la philosophie alexandrine qui y est comme fondue et par la place centrale qu'il assigne à la charité, il déploie des profondeurs et des beautés qui dans le développement qui a suivi ne furent point utilisées selon leur valeur. Et cependant saint Jean ne peut non plus servir de support à nos conceptions religieuses. Même en faisant abstraction du dualisme tranché, vraiment manichéen, qui oppose des enfants de Dieu et des enfants du diable, prédestinés de toute éternité, et qui contraste étrangement avec l'humanitarisme de la conscience moderne qui demande à tout embrasser, même en faisant abstraction de ses fréquentes rechutes dans les idées juives en ce qui concerne les châtiments et de ce qu'il y a de peu mûr, de mal digéré dans son mysticisme, dans ses énoncés métaphysiques qu'il a l'air de nous jeter du haut du ciel comme des flocons de

neige, il y aura toujours un obstacle invincible à ce que nous souscrivions à son point de vue dogmatique : c'est la doctrine qui occupe le centre de sa conception du monde, la doctrine de la divinité et de la fonction médiatrice de Jésus-Christ [1].

La croyance que nul ne vient à Dieu que par Jésus-Christ, c'est en même temps l'anathème fulminé contre quiconque ne croit pas à la nécessité de cette médiation, et la croyance que l'incarnation du Logos dans Jésus-Christ a un sens tout autre que la même incarnation dans Laitse ou dans Spinoza n'est pas à l'usage des hommes cultivés d'aujourd'hui. Aussi bien le protestantisme libéral a-t-il le sentiment très juste de la faiblesse du *johannisme*, et il a tacitement abandonné cette redoute ou plutôt ce réduit construit par Schleiermacher, d'autant plus volontiers que la métaphysique johannique, la doctrine du Logos, a un caractère panthéistique si accentué qu'au fond les théologiens libéraux théistes ne s'y sont jamais bien habitués. Il n'y a qu'un théologien spéculatif ayant, comme l'a eu l'hégélien Biedermann

1. Comp. F.-Ch. Baur, « Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie » (Leçons sur la théologie du Nouveau Testament). Leipzig, Fües, 1864. « 3e Periode, 2r Theil, 2 : Der Johanneische Lehrbegriff (3e période, 2e partie, 2 : Le dogme de saint Jean). — F.-A. Müller, ouv. cité, « 5er Brief : Die Lehre des Johannes » (5e lettre : La doctrine de saint Jean).

dans sa *Dogmatique chrétienne*, le courage de prouver qu'il y a contradiction entre l'existence absolue et la personnalité et de faire une franche profession de panthéisme, il n'y a, disons-nous, qu'un tel théologien qui puisse avec Hégel trouver dans la doctrine johannique du Logos et dans l'unité de l'esprit absolu et de l'esprit fini qu'elle cherche à réaliser, la seule notion qui résiste victorieusemeut à l'examen dans n'importe quelle religion et spécialement dans la religion chrétienne. Mais en vain cherchera-t-il à nous persuader que ces idées importées de la philosophie allemande la plus récente dans le christianisme se laissent historiquement rattacher à Jésus ou à saint Paul et au christianisme historique qui s'est principalement fondé sur leur doctrine, et ce n'est pas sans raison qu'un docteur de cette tendance sera toujours réduit à jouer dans la théologie chrétienne le rôle du corbeau blanc.

Que restait-il donc comme dernière ancre de salut du « christianisme moderne? » Uniquement « la doctrine primitive et authentique, la pure doctrine de Jésus. » C'était le dernier pas dans la réaction : le libéralisme s'est résolu à le faire ; il a décidé de biffer l'histoire entière du développement du christianisme et de comprimer la religion chrétienne pour la ramener à la taille qu'elle avait au moment

de son développement où celui que la tradition lui donne pour fondateur la tira du berceau. Les paroles seules qui reproduisent un enseignement de Jésus seront considérées comme ayant autorité, nous ne voulons croire en lui que comme il a cru à lui-même ; ce n'est qu'à cette condition que nous serons les chrétiens authentiques et véritables, à cette condition que notre christianisme sera le christianisme de Jésus-Christ. Là recette est claire : il reste à voir à quel résultat nous sommes ainsi acheminés.

V

LE CHRISTIANISME DE JÉSUS-CHRIST.

La *doctrine de Jésus* dans ce qui la différencie des interprétations postérieures a été exposée pour la première fois par Strauss dans la *Vie de Jésus*. Quoique ce célèbre ouvrage ait précédé les travaux où l'école de Tubingue a montré que l'Évangile de saint Jean n'est pas une source historique dont on puisse faire usage pour la connaissance de la vie et moins encore de la doctrine de Jésus, l'exposition y sépare déjà suffisamment les synoptiques du quatrième évangéliste pour qu'à la lecture l'élimination nécessaire du dernier puisse s'opérer sans difficulté. Lue de cette manière, l'œuvre de Strauss, malgré les

progrès des recherches historiques, est encore le guide le plus instructif pour l'étude de la doctrine de Jésus, parce que sa critique est la plus saine et qu'il nous fait grâce de la phraséologie sentimentale, dans laquelle, à l'exemple de Renan, la plupart des auteurs plus modernes ont cru devoir envelopper leur sujet avant de nous l'offrir, à tel point qu'on serait déjà plus que rassasié avant d'être arrivé au noyau[1].

Sans doute la doctrine de Jésus nous fait grâce d'une multitude de *dogmes* que saint Paul, saint Jean et le développement postérieur présentent à notre acceptation. Jamais il n'est venu à l'esprit de Jésus de se croire un Dieu ou égal ou seulement semblable à Dieu : il aurait repoussé de telles imaginations avec plus d'indignation encore qu'il n'en mit à se défendre de l'épithète bien innocente de « bon » au sens de l'exemption de péché (Matth. XIX. 13). Il ne sait rien d'une préexistence avant sa naissance, ne revendique aucune autre gloire à venir

1. L'exposition relativement la meilleure de la doctrine propre de Jésus que j'aie trouvée dans un ouvrage théologique est peut-être celle du professeur Weiss dans son « Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments » (Exposition de la théologie biblique du Nouveau-Testament). Berlin, Herz, 1868 « 1re Theil. « Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberliferung. » (1re partie : La doctrine de Jésus selon la tradition la plus ancienne). Weiss ne fait pas ou du moins fait peu de phrases et ne tombe pas dans la manière aujourd'hui si goûtée de faire de Jésus un libéral cosmopolite.

que celle d'un juge et d'un roi choisi de Dieu pour juger et conduire son peuple élu ; jamais il n'emploie l'expression de « fils de Dieu » que pour désigner un objet privilégié de l'amour paternel de Dieu pour tous. Il va sans dire que toute idée de porter atteinte à l'unité et à la simplicité de Dieu dans le sens de la Trinité qu'on imagina plus tard est totalement exclue ; mais la tentative de prêter à Jésus la conception de l'identité hégélienne de l'esprit absolu et de l'esprit fini, est, au point de vue historique, plus monstrueuse encore. Ensuite Jésus ne voit dans la mort qui l'attend qu'un moyen énergique de réveiller les indifférents de leur torpeur et de les pousser à s'amender, et ce n'est qu'ainsi qu'elle lui devient un moyen de salut pour les âmes d'un grand nombre, qui, n'eût été ce sanglant témoignage du sérieux sacré et de la vérité de sa doctrine, ne s'en seraient pas inquiétés. C'est ainsi qu'on se débarrasse sans peine de la divinité, de l'impeccabilité surhumaine de Jésus-Christ, de la Trinité et de la mort rédemptrice, quand on réduit le fond du christianisme aux données fournies par les synoptiques sur la doctrine de Jésus. La question est seulement de savoir si l'on veut prendre aussi dans le marché les *autres* conséquences du retour au point de vue de Jésus, qu'on doit chercher sinon précisément en

arrière du judéo-christianisme, au moins dans les points de vue antérieurs comme présentant un entre-deux entre le judaïsme contemporain et le judéo-christianisme.

Jésus était *Juif* des pieds à la tête [1], son éducation avait été l'éducation nationale juive, jamais (abstraction faite des influences de l'essénisme judaïque) l'influence d'une culture étrangère ne l'avait effleuré. Il vécut et mourut dans le cercle des idées de son temps et de son peuple, partageant la superstition du premier comme la foi nationale aux prophéties qui était le propre du second. Toute son activité fut vouée à reproduire le modèle du prophétisme juif sans en excepter les exercices ascétiques. C'était, depuis les prophètes, une croyance reçue qu'un jour le Dieu national des Juifs rassemblerait tous les peuples autour de son temple, et déjà depuis longtemps les Juifs avaient accueilli des prosélytes sortant de peuples étrangers. Les rapports internationaux dont la fréquence était allée en croissant dans les derniers siècles avaient sans doute fortifié encore le penchant du sentiment religieux *national* à se transformer par voie d'expansion en un sentiment religieux *universel*, et le retour

1. Comp. F.-A. Müller, ouvr. cité, p. 72 et suiv.

postérieur au nationalisme juif exclusif ne fut qu'une réaction contre le cosmopolitisme anti-judaïque du christianisme prêché aux gentils. Jésus restait donc purement et simplement dans les voies déjà tracées du sentiment religieux de son peuple lorsque, tout en accentuant le caractère indélébile de la loi mosaïque, il ne perdait pas de vue la propagation du culte de Jéhovah chez les gentils. La croyance à la fin prochaine du monde s'opposait à tout ajournement de l'œuvre missionnaire, si l'on voulait qu'une partie quelconque des gentils pût être encore sauvée. A voir les choses du point de vue psychologique, il est très-naturel que les espérances fondées sur les adhésions à gagner parmi les gentils, prissent d'autant plus possession de l'âme de Jésus qu'il se voyait plus amèrement déçu dans son attente de réussir à percer avec ses idées au milieu des Juifs eux-mêmes.

Jésus est juif et rien que juif, et si l'on en doute cela vient uniquement, et en dehors de l'influence perturbatrice de la volonté, de ce qu'on ignore ce qu'était le judaïsme au temps de Jésus et ce qui le différencie du judaïsme de Moïse et des prophètes. Or il n'y a pas seulement entre eux la distance d'un temps égal à la période qui du moyen âge s'étend à nos jours, mais cette époque est traversée

d'événements si extraordinaires (transportations, conquêtes, mélanges avec des races et des civilisations étrangères) que la pensée d'une stagnation est absolument inadmissible. Le Talmud avec ses idées en partie libérales et humaines [1] était à peu près clos dès lors sous la forme de la tradition orale dans ses parties les plus importantes, et le Juif lettré de l'époque voyait l'Ancien Testament à travers la lentille du Talmud, exactement de la même manière qu'un protestant libéral d'aujourd'hui voit le Nouveau Testament à travers la lentille des lumières et de l'humanitarisme modernes. La doctrine de Jésus ne renferme rien qu'il n'ait reçu de la culture de son époque tout imprégnée du Talmud, même quelques-unes de ses paraboles sont empruntées au Talmud (et sans doute les comparaisons peu développées le sont au trésor des proverbes populaires). Le mérite positif de son enseignement proprement dit ne consiste aucunement en ce qu'il aurait enseigné quelque chose de *nouveau*, ni même en ce qu'il aurait donné à des éléments existants un caractère essentiellement nouveau en intervertissant leur position respective, il est uniquement dans le fait que, grâce à lui,

1. Comp. Emmanuel Deutsch, « Der Talmud. » (Le Talmud). Berlin, Dümler. 1869. — Sachs « Stimmen vom Euphrat und Jordan. » (Voix de l'Euphrate et du Jourdain).

la tradition ésotérique des écoles retentit sur la place publique, que les plus pauvres et les plus misérables eurent ainsi leur part d'édification et d'instruction et qu'avec sa vue perçante et sûre il sut tirer de l'hypertrophie de l'érudition talmudique des perles véritables, sachant parer de naïveté les préceptes qu'il recueillait et, par la vertu d'une exposition vive et imagée, rapprocher de l'intelligence du peuple ce qui jusqu'alors lui était demeuré totalement étranger.

Il est vrai que Jésus, outre les emprunts faits à la croyance religieuse populaire et à la théologie de son temps, a donné quelque chose qui lui appartient *en propre* et qu'il mettait précisément ces additions de son fait au centre de sa prédication, qu'il les répétait sans cesse et que c'est là-dessus qu'il appuyait et insistait avant tout. Mais précisément cet élément de son Evangile qui était bien original chez lui, dans la transmission duquel il faisait consister tout spécialement sa mission, n'est plus pour nous que la feuille sèche tombée de l'arbre, que la scorie qui s'est déposée d'elle-même dans la marche du développement historique. Mais si l'on écarte ce développement subséquent comme voilant la doctrine primitive de Jésus et qu'on présente cette dernière comme ayant seule des titres à être con-

sidérée comme jouissant d'une autorité religieuse, nous sommes alors obligés aussi de considérer la doctrine de Jésus comme elle se présente historiquement dans les documents, et de prendre pour apprécier l'importance relative des choses la même mesure dont Jésus faisait usage.

Or qu'est-ce que l'Evangile de Jésus? L'affirmation prophétique que le *royaume* national juif de Jéhovah (βασίλεια τοῦ Θεοῦ) attendu par les Juifs dans le sens d'une théocratie terrestre devant régir une terre qu'il sera nécessaire de créer à nouveau (royaume de la terre) après la destruction de l'ancienne par le feu, l'affirmation, disons-nous, que ce royaume est proche, et que son avènement, c'est-à-dire la suppression du monde actuel et le jugement dernier, doit se réaliser *à si courte échéance* qu'en tout cas la génération présente sera enveloppée dans ce dénouement. C'est à cela que se borna d'abord son Evangile (qui n'est que la continuation de celui du Baptiste), et tous les conseils concernant tous les avertissements, la conduite pratique la plus convenable dans lesquels il s'écarte des opinions habituelles des Juifs ses contemporains, ne font absolument que tirer les conclusions de cet Évangile, c'est-à-dire de la croyance qu'il ne vaut pas la peine de vaquer à un établissement sur la terre pour le peu de temps

qu'elle doit encore subsister, et qu'il s'agit de s'occuper uniquement de pénitence et d'amendement pour n'être pas, au jour du jugement, dévoré par le feu et exclu de la participation au royaume de la nouvelle terre. Jésus lui-même parle partout de manière à témoigner clairement que dans sa pensée cela seul constitue le contenu spécial de son Evangile et que du reste ses prédications ne font que répéter des exhortations et des promesses connues sans rien apporter de nouveau.

Pour ce qui est de cette croyance à la proximité de la fin du monde, qui dans ce cas trouve encore dans les prophéties juives un point d'appui national religieux, évidemment elle vient de la conviction profonde qu'un si mauvais monde mérite de périr, de l'idée que Dieu partage cette conviction et de la conclusion qu'elle doit déterminer Dieu à anéantir le monde sans délai. Cette prédiction, Jésus, comme on le sait, n'a pas été seul à la faire, mais partout et en tout temps un pareil enchaînement de pensées dans les âmes ouvertes aux émotions a conduit à de semblables prophéties religieuses, et il n'est pas rare non plus qu'elles aient été reçues avec autant de foi que celles de Jésus l'ont été par ses disciples. Bien que quelquefois Jésus fasse allusion à une anticipation *idéale* de ce royaume de Dieu qui doit

bientôt venir, cette anticipation idéale n'en est pas moins inséparable chez lui de la foi à la réalité de la prophétie juive et à la vérité de son « joyeux message » annonçant que l'accomplissement *réel* est sur le point de se produire.

Ainsi donc, lorsque les adhérents modernes de la doctrine de Jésus historiquement attestée font si grand état d'être des chrétiens évangéliques authentiques et inaltérés, ils donnent de prime abord au joyeux message de Jésus concernant le royaume de Dieu venu sur terre une signification opposée à celle que lui attribue expressément Jésus et qui d'aucune façon ne pouvait aborder sa pensée. Sans doute si l'on fait de la vue soi-disant historique une telle caricature qu'on voie en Jésus non un Juif palestinien vivant sous Tibère, mais un membre anticipé du Protestantenverein (Association protestante) de notre époque « étonnamment éclairée », alors sans doute, nous n'avons plus à nous étonner de rien, si ce n'est de la persévérance avec laquelle ce Jésus a feint d'être juif par amour pour ses compatriotes. Mais s'il en est autrement on ne trouvera dans cette caricature de l'histoire rien qu'un reste du vieux divorce entre le sentiment religieux et la raison, de cette faculté de fondre des éléments inconciliables pour produire une image d'ensemble qui satis-

fasse le sentiment religieux. La seule différence est que pour le résultat qu'on obtient ici, il ne vaut réellement plus la peine de vouloir mystifier sa raison, et en second lieu qu'un pareil procédé s'accorde mal avec la prétention de suivre une méthode rigoureusement scientifique, critique, sévèrement historique.

Mais nous arrivons à la question capitale : étant admis que les adhérents du christianisme de Jésus-Christ ne veulent croire en Christ que comme *il a cru en lui-même*, dans quel sens a-t-il donc cru en lui-même? — On admet qu'il n'a cru en lui-même ni comme personnalité divine préexistante, ni comme médiateur au sens de saint Jean, ni comme rédempteur au sens de saint Paul, ni comme modèle moral pur de tout péché ; mais il est tout aussi sûr qu'il n'a pas cru en lui-même comme apôtre d'une nouvelle doctrine religieuse, comme *fondateur de religion*. Il n'aurait pas été médiocrement surpris et incrédule si on lui avait prophétisé qu'à son activité religieuse se rattacherait la naissance d'une nouvelle religion qui poursuivrait le judaïsme sa mère d'une haine ardente et envenimée.

De fait, Jésus n'a cru en lui-même au commencement de sa carrière que comme étant un prophète élu de Dieu, et ce ne fut qu'avec le temps que grâce à ses

guérisons miraculeuses et sous l'influence des louanges de personnes à l'esprit malade et exaltées qui saluaient en lui le Messie, le sentiment de ce qu'il était atteignit une hauteur suffisante pour qu'il crût en lui-même comme étant le Messie attendu, quand bien même jusqu'aux guérisons miraculeuses aucun des signes marqués par les prophètes ne cadrait avec sa personne [1]. C'est ainsi qu'il dut se résoudre à sanctionner par son silence la fausse opinion qu'il était issu de la maison de David et à interpréter sa carrière prophétique comme une activité terrestre (totalement oubliée dans les prophéties) destinée à préparer les voies au Messie dans la pleine gloire duquel il ne devait descendre sur les nuées du ciel avec le feu qu'au dernier jour. En aucun temps Jésus n'a songé à une interprétation idéale des croyances messianiques des Juifs de son temps, il n'y a certes pas plus songé que jusqu'à son dernier instant il n'a renié sa conviction de la fin prochaine du monde. Selon lui, « son royaume n'était pas de ce monde, » en ce sens seulement que le début de sa royauté devait dater de la fondation de la nouvelle terre et de la nouvelle Jérusalem dans lesquelles nous aurions grand tort de ne voir que des images.

Ce ne fut qu'après qu'on eut vu ces promesses de

1. Comp. F.-A. Müller, Hartmann, ouvr. cité, pag. 38 et suiv.

Jésus rester sans accomplissement qu'on trouva l'expédient des interprétations idéales, mais les adhérents de la doctrine primitive de Jésus qui se prétendent en règle avec la critique historique ont-ils le droit, eux aussi, de recourir à ces interprétations? S'ils le font cependant en ayant la conscience de faire violence à l'histoire par l'allégorie, que signifie leur appel à l'autorité de l'Évangile de Jésus? Et en thèse générale, pourquoi donc un tel détour également inutile et également choquant au point de vue historique et au point de vue philosophique? Pourquoi ne pas dire d'emblée où l'on veut en venir? Saint Paul souda l'idée messianique de son peuple avec sa propre idée du rédempteur; c'était hardi, arbitraire, faux au regard de l'histoire et au regard de la critique, mais c'était possible cependant. Mais si Jésus perd sa qualité de médiateur divin et de Sauveur qui rachète les péchés, où trouver une interprétation de la foi qu'avait Jésus en lui-même comme étant le Messie des Juifs, telle qu'il en sorte un sens admissible quelconque de cette foi qui serait le sens auquel nous l'acceptons? Une curiosité historique, voilà tout ce qu'est encore pour nous la croyance messianique juive, et en conséquence il est insensé de supposer que nous puissions croire en Christ dans le sens où il a cru en lui-même.

Ayant ainsi élagué du christianisme de Jésus-Christ, les deux éléments par lesquels il croyait accomplir la religion juive dans les promesses dont la nation y était l'objet, nous devrons, pour trouver d'autres particularités distinctives de Jésus, porter d'abord nos regards sur la *conception du monde* qu'il tirait de sa croyance à la fin prochaine de toutes choses. C'est le mépris de l'État, de l'administration de la justice, de la famille, du travail et de la propriété, bref de tous les biens de la terre et de tous les moyens qui servent à faire régner l'ordre dans le monde et à rendre cet ordre stable[1]. Ces conséquences découlent tout naturellement de la croyance à la fin prochaine du monde, et l'on est déjà surpris comme d'une sorte d'inconséquence lorsque occasionnellement Jésus condescend (ce que Schopenhauer fait pareillement) à entrer dans l'horizon visuel de ceux qui ne pourraient s'élever à sa vue ascétique des choses, et à leur donner des préceptes moraux pour le point de vue inférieur de la volonté se réalisant et se satisfaisant dans le siècle. Mais comme ces conséquences de l'Evangile « primitif » sont aux antipodes des aspirations de la culture moderne, elles sont dissimulées

1. Comp. F.-A. Müller, ouvr. cité, pag. 110-131.

le plus possible par les adhérents de la doctrine authentique de Jésus, mises sur le compte de la teinte ébionitique des récits synoptiques (particulièrement de saint Luc), au besoin Jésus est accusé d'inconséquence et d'inhabileté à penser, tout cela pour mieux adapter sa doctrine à la culture moderne.

Ces questions capitales étant vidées, que nous reste-t-il encore comme trait caractéristique distinguant la doctrine de Jésus du talmudisme contemporain? la conviction *pessimiste* que ce monde est indigne de l'existence; mais ce pessimisme va à l'encontre, sinon de la culture moderne, tout au moins du contentement optimiste que donne le monde au rationalisme protestant si parfaitement satisfait de son Dieu et de sa création; aussi a-t-on soin de ne pas l'apercevoir, non plus que le pessimisme des autres écrivains du Nouveau Testament.

Nous aurions donc heureusement retranché de la doctrine de Jésus tout ce qui s'y trouve de caractéristique. Le reste consiste en paraboles et en sentences, qui, attendu que Jésus acceptait simplement la *métaphysique* de la théologie juive, ne disent rien pour ainsi dire en fait de métaphysique et n'apportent rien de nouveau en *morale*. Beaucoup de développement est donné, proportion gardée, à la morale qui se base sur la récom-

pense et la punition [1], morale que le protestantisme ne peut plus maintenir même en la gazant, ou en la laissant dans une ombre discrète. La transition à une morale plus relevée est présentée dans la conclusion du Sermon sur la montagne reproduisant la réponse connue d'Hillel à un disciple, que toute la loi est contenue dans le précepte : « Faites pour autrui ce que vous voulez qu'il fasse pour vous. » Dans un autre passage (Matth., XXII, 40) il désigne comme le sommaire de la loi et des prophètes, les deux commandements (Deut., VI, 4-5, et Lév., XIX, 1), ne croyant nullement dire quelque chose de nouveau, comme cela ressort de l'assentiment immédiat du docteur de la loi (Marc, X, 32-33), et plus encore de la version de Luc (X, 25-28) qui fait citer au docteur de la loi lui-même ces commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain comme étant les principaux. Il cite ensuite (Luc, XVIII, 20) les cinq commandements les plus importants de la loi mosaïque, et formule enfin, sûrement d'après Lév. (XIX, 2, et XI, 44), ce précepte : « Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait » (Matth.,

1. Les célèbres béatitudes du Sermon sur la montagne ont aussi ce caractère. Nous faisons totalement abstraction du fait qu'elles ne respirent que le désir ardent de fuir le monde, et la foi à l'approche du « règne terrestre. »

V, 48), c'est-à-dire le commandement de prendre pour modèle éthique le Dieu personnel. Cette dernière conception ne peut subsister plus longtemps que le théisme transcendant, vu qu'avec un Dieu immanent, il ne saurait être question de relations éthiques entre lui et ses manifestations.

Concluons. Toute la partie du contenu éthique de la doctrine de Jésus qu'il est loisible au protestantisme libéral de conserver, se réduit aux préceptes mosaïques de l'*amour de Dieu* et de l'*amour du prochain*, qui sont cités une seule fois en même temps que leur importance est mise en saillie sans doute, mais sans que des conséquences quelconques y soient rattachées, et dont la signification se trouve encore gravement affaiblie par le fait que l'autre passage attribue la même importance en tant que principe, comme sommaire de la loi et des prophètes, à la morale d'Hillel, où tout se borne à la prescription triviale de la réciprocité, qui appartient à la morale de l'intérêt bien entendu. Que conclure de là, sinon que Jésus n'avait pas tiré au clair la différence des deux maximes, c'est-à-dire que le commandement de l'amour de Dieu et du prochain n'avait dans sa pensée rien de plus étendu ni rien de plus relevé que la règle pratique de la réciprocité des services que la prudence suggère et que tant de

langues possèdent comme proverbe autochthone? C'est saint Jean qui le premier a fixé au centre de l'éthique l'*amour* saisi dans son sens profond, et c'est méconnaître totalement l'histoire que de transporter ce point de vue dans l'enseignement de Jésus, dont la morale, en pleine harmonie sur ce point avec l'esprit de ses contemporains juifs, s'adresse essentiellement au motif égoïste de la préférence du moindre mal et du plus grand profit [1]. Si, dans l'ordre de la morale, ou plutôt des ressorts ou des motifs moraux, la doctrine de Jésus se signale par quelque particularité, c'est exclusivement l'Évangile proprement dit, l'attestation que la fin du monde et le royaume de Dieu sont proches, qui met la représentation de la peine terrifiante et de la récompense pleine de séduction à une proximité immédiate et proportionnée à la puissance de notre organe visuel, et lui prête ainsi plus d'efficacité en tant que motif.

C'est ainsi que, pour ce qui concerne l'éthique, la doctrine de Jésus ne nous offre plus rien de particulier dont on pût faire usage, et que les passages à l'épreuve de l'application se réduisent à des citations occasionnelles dont évidemment Jésus n'a saisi ni la profondeur ni la portée. C'est ainsi que les adhé-

1. Comp. F.-A. Müller, ouvr. cité, pag. 89 et suiv.

rents de la doctrine de Jésus sont acculés et n'ont d'autre issue que d'attribuer leur sens aux déclarations de Jésus et de les placer en vedettes comme on fait d'une épigraphe dont on ne se croit pas obligé de scruter de trop près l'acception historique. La conséquence est que les sermons de ces adhérents du christianisme de Christ sur des textes bibliques, en fait d'arbitraire dans l'interprétation, de talent pour trouver des symboles et des combinaisons, dépassent encore les productions des siècles passés et n'ont leurs pareils que dans les prédications de rabbins libéraux, qui trouvent au moins un modèle et une excuse dans le vol et les bonds hardis de l'imagination orientale, de cette étonnante faculté dont les exploits dans le Talmud nous font secouer la tête. Là, en effet, les sentences ne sont pas présentées la plupart du temps sous la forme abstraite, mais exprimées par des images, et dès lors ce procédé contraire à la critique et à l'histoire, qui sous prétexte d'interprétation fait passer des pensées modernes dans de vieux textes, est considérablement facilité, vu qu'en fait d'interprétation une image se prête aisément à tous les désirs dès qu'on a pu l'isoler de ses liaisons historiques et psychologiques.

L'erreur fondamentale des adhérents du christia-

nisme de Jésus-Christ est double. Elle consiste à croire d'abord qu'il faut chercher la valeur historique de Jésus dans sa doctrine plutôt que dans son influence *personnelle* sur son entourage, ensuite que Jésus doit être considéré et honoré comme le fondateur de la religion chrétienne universelle...

Sur le premier point saint Paul et saint Jean eurent une vue historique bien plus claire que nos historiens critiques modernes. Saint Paul ne se souciait aucunement de ce que Jésus avait dit et des λόγια κυριακὰ dont la tradition existait dans le cercle des disciples, cet esclavage de la lettre lui paraissait plutôt frivole et pouvoir même à l'occasion brouiller les idées et produire des effets nuisibles, et il ne cherchait pas d'autre point d'appui que l'Évangile de l'approche de la fin du monde, le caractère messianique de Jésus et avant toute chose sa mort sur la croix tenant de la substitution une efficacité rédemptrice sur laquelle il élevait sa nouvelle religion universelle. Quant à saint Jean, c'est-à-dire à l'auteur de l'Evangile de ce nom, il avait si peu de respect pour la doctrine historique de Jésus, qu'il transforma de la façon la plus hardie la tradition de cette doctrine, pour la rendre propre à servir ses propres tendances; en revanche il voyait dans l'incarnation du Logos ou dans la lumière qui est ve-

nue dans le monde la crise du jugement universel, crise déjà intervenue, et la mort de Jésus sur la croix lui représentait le point de partage de l'histoire. Il est vrai que nous ne pouvons plus croire dans le sens de ces deux disciples à une efficace particulière de la personne et de l'existence de Jèsus, mais nous le pouvons dans un sens purement humain.

Il est difficile de définir ce qui fait le charme captivant d'une personnalité pour les personnes qui se trouvent en contact avec elle. Si la plume du poète réussit à peine à évoquer de nouveau dans l'imagination du lecteur ce je ne sais quoi mystérieux, la prose peut moins encore s'attendre à produire ce résultat. On aura beau énumérer toutes les qualités aimables d'un homme, on laissera toujours un reste, quelque chose qu'on ne peut saisir ni exprimer, et qui exerce en réalité sur les alentours l'effet électrique et entraînant ; avec ces éléments d'ailleurs peuvent exister de grands défauts qui considérés à part provoqueraient la répulsion. C'est d'une telle puissance personnelle indéfinissable que Jésus doit avoir été doué, comme le prouve l'enthousiasme de la multitude de ceux qui pour le suivre dans ses courses errantes quittaient maison et affaires, femmes et enfants.

Suivons dans ses effets le dévouement personnel enthousiaste qu'inspirait le personnage prophétique

merveilleux que déjà, pendant la durée de cette économie, ils reconnaissaient pour « Seigneur » anticipant sur le royaume à venir. C'est ce dévouement, nommé primitivement « foi », de ceux qui l'avaient approché personnellement qui, par sa persistance par delà le tombeau du maître et par sa joyeuse acceptation du martyre, imposa suffisamment à l'un des persécuteurs les plus décidés pour que le charme de la personnalité qui obtenait de tels effets commençât aussi à l'attirer dans ses filets et que, favorisé par d'autres faits physiologiques, il le fît Paul de Saul qu'il était.

Rien n'était plus loin de la pensée de Jésus, nous l'avons déjà remarqué, que d'être le héraut d'une doctrine nouvelle ou même le fondateur d'une nouvelle religion. A l'instar des anciens prophètes, il ne voulait enseigner absolument que le pur judaïsme, publiant que l'accomplissement des promesses nationales de la religion judaïque était proche, et se présentant comme le Messie attendu, comme celui qui était appelé pour réaliser cet accomplissement. Si plus tard on fit de sa vie le point de départ d'une religion nouvelle non judaïque et si sa doctrine fut interprétée et défigurée dans le sens de cette nouvelle religion, cela ne fut pas moins contraire à sa volonté qu'à son attente. Déjà la persuasion où il était

que la fin du monde et le nouveau royaume du Dieu des Juifs ne tarderaient pas à venir lui aurait fait reléguer au rang des impossibilités de telles conséquences de sa doctrine. L'œuvre et la mort de Jésus ne furent donc que la cause inconsciente et involontaire de la fondation de la religion nouvelle par saint Paul. Que fût-il advenu si Paul ne s'était emparé de la mort de Jésus sur la croix pour développer en partant de là ses nouvelles idées dogmatiques et religieuses, si la doctrine de Jésus s'était immobilisée dans le judéo-christianisme pris à sa première phase, c'est-à-dire tel qu'il existait avant les modifications produites par le contre-coup des influences pauliniennes ? Ne se distinguant des autres Juifs que par la croyance que le Messie allait paraître, et cela en la personne de Jésus revenant sur la terre, la communauté des disciples de Jésus, après la démonstration historique de la fausseté de cette foi, se serait éteinte d'elle-même en ce qu'elle avait de caractéristique. La différence était même trop petite pour qu'on pût parler d'une *secte* juive au sens ordinaire de ce terme, la notion de secte impliquant une divergence quelconque dans le dogme ou dans les rites.

Il ressort avec évidence de ce qui précède que vouloir revenir à la doctrine primitive de Jésus en élaguant la proximité de la fin du monde et l'idée mes-

sianique, c'est en réalité ne pas faire autre chose que revenir au point de vue du judaïsme à l'époque de Jésus, puisqu'on efface les traits qui l'en distinguent. A moins donc qu'elles ne préfèrent se rattacher au Baptiste plutôt qu'à Jésus, ces personnes devraient se faire non pas baptiser, mais circonscire, car Jésus qui n'a baptisé aucun de ses disciples, a supposé par-contre la circoncision, puisque pas un article de la loi de Moïse ne doit rester sans accomplissement (Matth., V, 18-19). Mais comme apparemment les adhérents de la doctrine de Jésus ne veulent pas de cette conséquence non plus, mais qu'ils s'estiment bien supérieurs au judaïsme, quoiqu'il soit impossible d'indiquer aucune différence essentielle entre eux et la forme libérale moderne du judaïsme, tout le point de vue adopté par eux s'en va en fumée et se réduit à un pur néant. Au-dessous du titre « Le christianisme de Christ » il ne reste qu'une feuille blanche sur laquelle on a effacé tout ce qui y avait figuré jadis comme vérité acquise à l'histoire. Au fond c'est là sans doute ce que ces messieurs désirent : un espace sans limites et sans barrières pour envoyer leurs propres idées dans le monde, sans abandonner le *nom de christianisme*, *c'est-à-dire les idées de la culture moderne* naviguant sous le pavillon chrétien.

Cela serait à merveille, si, vis-à-vis de la fausseté de cette dénomination, le sens de la vérité et la raison se montraient de plus facile composition que vis-à-vis de la fausseté de tout autre dogme, et si le sens historique ne se révoltait de voir la vérité historique bafouée, et par qui? par des hommes qui prétendent se baser sur la science historique critique. Après que ces messieurs ont fait consciencieusement maison nette de tous les dogmes réels du christianisme, pour sauver au moins un dernier et misérable reste, nous voulons dire le nom même du christianisme, ils s'arrêtent devant un dogme qui n'a rien de plus acceptable pour la raison, et ce dogme c'est l'affirmation que les lambeaux de sentences bibliques détournées de leurs sens et d'idées empruntées à la culture moderne qu'ils ont cousus ensemble sont « le christianisme primitif et authentique de Jésus-Christ. » L'esquisse précédente a montré ce qu'il en est de la doctrine de Jésus et en quel sens il a cru en lui; il est clair que l'entreprise de ressusciter pour notre époque un tel christianisme de Jésus-Christ est mille fois plus chimérique encore que celle de remettre en honneur le paulinisme ou le johannisme.

Mais dans le bruit qui se fait autour du christianisme de Jésus-Christ, il y a encore autre chose en jeu. Il s'y cache un reste de l'ancienne *foi d'auto-*

rité que nous ne pouvons nous dispenser de mettre en lumière. Sans doute l'autorité de Jésus-Christ se base sur la foi à sa divinité, mais il n'est pas moins certain que, grâce à la longue vie dont sont dotées les puissances morales, ce respect survit un temps plus ou moins long à sa racine, et l'on compte sur la persistance au sein du peuple d'un sentiment qui a si longtemps régné. C'est ce respect sans cause actuelle qui, après la ruine de toute autre autorité, doit assurer à ce que l'on donne pour la doctrine de Jésus un accueil plus entier et plus soumis que cette exposition ne trouverait, si l'on considérait et examinait les déclarations simplement comme étant ce qu'on les donne pour être, c'est-à-dire comme les discours occasionnels d'un Juif visionnaire ayant vécu il y a plus de mille ans, et qui fut un homme comme nous, sauf que sa culture était celle d'une époque plus grossière et plus superstitieuse. On va même plus loin, on cherche à soutenir artificiellement ce respect détaché de sa racine, en entretenant autour de la figure de Jésus ainsi ramené à notre niveau humain une vénération qui le fait hériter de l'honneur accordé à l'homme-Dieu de l'ancienne foi, vénération qui prêterait à rire par son absurdité, si le byzantinisme dégradant d'un pareil procédé ne provoquait en nous la plus pro-

fonde indignation morale. Que Strauss offre à notre adoration son univers matérialiste, c'est simplement absurde; mais lorsque le protestantisme libéral réclame un tel hommage pour l'homme Jésus, c'est une exigence qui repousse et qui révolte.

Qu'on se demande au reste si le respect traditionnel du peuple pour Jésus exploité d'une manière si peu protestante doit tenir très-longtemps après que l'auréole de sa divinité se sera évanouie, c'est à peine si ces messieurs eux-mêmes répondront affirmativement, et cette considération leur permet de juger de l'insuffisance de leur expédient transitoire. Le principe protestant dans ses dernières conséquences balaie toute sorte d'autorité dogmatique, et bon gré mal gré ces messieurs devront en prendre leur parti, ils auront à se tirer d'affaire sans pouvoir faire plus appel à l'autorité de Jésus-Christ qu'à celle de ses apôtres. Enfin la tentative de remonter à la doctrine de Jésus ne fait plus espérer d'avantage positif en ce qui concerne les fondations modernes de la religion, mais uniquement le profit négatif consistant en ce que la doctrine de Jésus est beaucoup moins riche en dogmes que celle de ses disciples, et par ses lacunes s'accorde mieux avec celle du protestantisme libéral qu'aucune phase postérieure du développement du christianisme.

VI

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL N'EST PAS DU CHRISTIANISME

Nous avons vu dans le dernier chapitre comment le principe protestant, dans le cours d'une critique à laquelle rien ne saurait mettre obstacle et qui pousse toujours plus avant ses attaques, sape et anéantit toute autorité, non-seulement celle des papes et des conciles, de la tradition et des pères de l'Eglise, du Nouveau Testament et de ses auteurs, mais encore et tout autant l'autorité de celui à l'autorité duquel en appelaient tous ceux que nous venons de nommer, comme apportant et transmettant directement la révélation divine. Cette conséquence une fois tirée, il n'y a plus de raison pour attribuer, ne fût-ce même que relativement, plus d'au-

torité à Jésus le fils du charpentier qu'à Pierre le pêcheur ou à Paul le faiseur de tentes; on se voit conduit à les mesurer tous à la même mesure et à ne tenir pour valables leurs enseignements que dans les limites où ils répondent au point de vue doctrinal du lecteur moderne. Mais comme il a été montré que la position prise sur les questions de principes par tous ces représentants de l'idée chrétienne est aujourd'hui intenable, ce ne peut être que des opinions relatives à des points de doctrine secondaires et accessoires qui obtiennent encore l'adhésion des représentants du « christianisme moderne ». On nomme ce mode de faire *éclectisme*. Mais avec l'éclectisme on se place déjà en dehors de la période de développement dans les différentes phases de laquelle on choisit ce qu'on trouve à son gré, le choix est dirigé par des motifs et des considérations qui sont en dehors de l'évolution de l'idée qui gouverne la période (en ce cas-ci, d'après des considérations tirées de la culture moderne).

Sans doute on peut avoir abandonné la prétention d'être chrétien et pourtant *citer* à l'occasion des passages de l'Écriture comme on cite les poètes; mais on ne le fait pas pour se donner de la force, on ne songe en cela qu'à l'ornement du discours, ou bien on est sous le charme de l'expression frap-

pante qu'une pensée a trouvée dans tel ou tel passage. Il s'en faut de peu que le protestantisme libéral se contente d'entrelacer en ce sens les passages bibliques dans ses sermons, mais il ne s'en tient pas là cependant, il cherche à profiter du respect pour la Bible qui survit chez le peuple à la ruine de la foi à la révélation. Toutefois ce jeu est aussi peu honorable que le jeu qui se joue avec le respect de Jésus et dont nous avons parlé au chapitre précédent; ce sont deux tours d'escamotage qui dureront bien encore quelque temps, mais un jour pourtant les protestants libéraux verront leurs propres auditeurs leur signifier qu'ils connaissent le truc. Quant à dire s'il convient à un prédicateur comme ceux que nous considérons d'emprunter son *texte* à la Bible et de diviser son sermon selon les parties de son texte, c'est là, après l'écroulement complet de l'autorité et abstraction faite de toute idée de spéculer sur l'abus de ses droits non encore éteints, c'est là, disons-nous, une question tout à fait indifférente; un tel mode de faire serait, pour ainsi dire, un divertissement innocent, si, en persistant à se servir de cette forme vide, l'orateur ne se donnait l'air de retenir en même temps le caractère essentiel de la prédication chrétienne, qui est d'être l'interprétation de la parole divine révélée. Au moyen de telles

jongleries le protestantisme libéral cherche à produire l'apparence de la continuité historique avec le christianisme positif, et à passer pour la représenter, tandis qu'en réalité par le rejet de la foi à la révélation et de l'autorité de l'Ecriture, il a porté à cette continuité un coup dont elle ne se relèvera pas. Il n'existe plus de raison intrinsèque et dérivant de la chose même qui contraigne un prédicateur de cette catégorie à étayer son discours de n'importe quel texte, puisque sa raison est la seule mesure souveraine d'appréciation pour ce qui lui est proposé. Lui plaît-il de s'appuyer sur des opinions doctrinales étrangères, c'est son affaire et les convenances de l'exposition sont seules à considérer. Cherchera-t-il l'appui qu'il lui faut chez des écrivains modernes ou classiques, profanes ou ecclésiastiques, chez des auteurs chinois, bouddhistes, juifs ou chrétiens, la réponse à cette question ne devrait résulter que de la solution donnée à celle-ci : où trouvera-t-il l'expression concise la plus appropriée des idées qu'il représente? Il ne peut être question du plus ou moins d'autorité, puisqu'il n'y en a plus nulle part.

Si donc ces prédicateurs prennent toujours leurs textes dans le *Nouveau Testament*, ils n'y sont poussés que par un motif extérieur qui est le désir

de faire croire à un rapport plus étroit de leur pensée avec le Nouveau Testament qu'avec aucun autre livre. Ils cherchent alors à faire croire ce qui n'est pas, puisque toutes les opinions dogmatiques du Nouveau Testament sur les questions de principes leur sont un objet d'aversion. Au point de vue positif leur éclectisme biblique ne dépasse pas l'accessoire, c'est-à-dire certains points où par surcroît ils détournent le sens des déclarations scripturaires par une interprétation qui n'a rien d'historique ; leur éclectisme ne s'étend aux principes qu'au point de vue négatif, en tant qu'ils acceptent de chaque écrivain du Nouveau-Testament les déclarations par lesquelles il nie expressément ou implicitement les principes dogmatiques d'autres points de vue appartenant à la même phase de développement. C'est ainsi qu'ils s'appuient sur saint Paul dans la négation de la loi mosaïque, sur saint Jean pour ne tenir aucun compte du judaïsme (et accessoirement pour autoriser leur indifférence à l'égard de la sainte-cène), sur Jésus dans leur négation des dogmes métaphysiques fondamentaux du christianisme qui n'ont pu être formulés qu'après sa mort, vu qu'avant sa mort il n'existait pas de religion chrétienne séparée du judaïsme. Il va sans dire qu'un tel éclectisme négatif ne peut prétendre à éveiller aucun intérêt positif,

sa seule utilité étant de seconder la critique dissolvante et destructive. L'indispensable condition pour qu'il intéresse est que le positif qu'on veut détruire subsiste dans sa force historique et rende nécessaire la continuation de la lutte.

Demandons-nous une bonne fois quel droit a proprement le protestant libéral de se dire chrétien, en dehors du fait que ses parents l'ont fait baptiser et confirmer. En tout temps ceux qui faisaient profession de la religion chrétienne ont eu un caractère commun: *la foi à Jésus-Christ.* Pour ce qui est du Dieu de Jésus-Christ, les Juifs et les mahométans croient en lui tout autant, et les mahométans croient aussi en Jésus-Christ comme ayant été un prophète sage, vertueux, auquel Dieu porte une affection particulière. S'il suffisait de croire en Jésus-Christ comme ayant été un orateur religieux, populaire, doué de sens et de jugement, les mahométans seraient autant et même plus que nous autorisés à réclamer le nom de chrétiens. Si donc c'est la foi à Jésus-Christ qui fait le chrétien, il est nécessaire de l'entendre en un sens plus riche et plus strict. Mais nous avons vu que les protestants libéraux ne sauraient croire à Jésus-Christ ni comme Luther, ni comme saint Thomas d'Aquin, ni comme saint Jean, ni comme saint Paul, ni comme saint Pierre ont cru en Jésus-Christ, et

bien moins encore comme Jésus a cru en lui-même puisqu'il se croyait le Christ (l'Oint, le Messie). De quelle autre manière croient-ils donc en lui? Ils croient en lui comme au fondateur de la religion chrétienne. Or nous avons vu dans le chapitre précédent qu'on ne peut regarder Jésus comme étant le fondateur conscient et volontaire d'une religion nouvelle. Il est donc prouvé que la seule forme dans laquelle les protestants libéraux croient en Jésus-Christ est en désaccord avec l'histoire.

Passons sur cette objection. On ne peut néanmoins accorder que la croyance qui reconnaît à une personne la qualité formelle de fondateur d'une religion fournisse une preuve suffisante qu'on appartient à cette religion. D'abord, en effet, tous les non chrétiens qui ont entendu parler de Jésus-Christ, selon la tradition chrétienne, croient aussi en lui comme au fondateur de la religion chrétienne, et en second lieu ce serait un cercle creux et vide, si la foi chrétienne spécifique consistait à croire en Jésus-Christ comme au fondateur de la croyance qu'il est le fondateur de cette croyance. La conséquence nécessaire de cette exténuation de la foi en Jésus-Christ est de la faire regarder comme sans conséquence pour la détermination de ce qui constitue le chrétien, et de porter à chercher le caractère décisif ailleurs

que dans la foi en Jésus-Christ, c'est-à-dire autre part que sans exception aucune l'histoire du christianisme ne l'a cherché jusqu'ici pendant les 2,000 ans de son existence. En cela déjà nous voyons s'effectuer le déchirement et la rupture de la continuité avec le christianisme historique.

Maintenant, quand une fois on a, en qualité de protestant, rejeté d'une manière absolue l'autorité de la tradition, je défie le plus habile homme de me trouver dans le monde entier un autre signe d'adhésion à la religion chrétienne, que la foi à la personne de Jésus-Christ, ou la foi au contenu de sa doctrine. Or elles sont l'une et l'autre interdites au protestantisme libéral, ainsi que nous l'avons montré tout-à-l'heure pour la seconde, et au chapitre précédent pour la première, et ainsi nous avons prouvé rigoureusement qu'il est déjà placé en réalité *en dehors de la religion chrétienne*, qu'au point de vue où il est, le principe protestant a déjà dépassé la limite où s'interrompt la continuité historique avec le fond essentiel du christianisme [1].

1. De Lagarde, ouvrage cité, arrive au résultat franchement exprimé qu'il ne saurait plus être pour nous question du christianisme, faisant preuve en cet endroit d'une conséquence et d'une clarté d'autant plus remarquables qu'il

Loin de moi, cela va sans dire, la pensée d'accuser de fausseté subjective les protestants libéraux qui demandent à être reconnus pour chrétiens parce qu'ils prétendent l'être : je crois seulement que de tels hommes n'ont pas encore vu clair dans les dernières conséquences du principe protestant ou se font illusion sur les véritables résultats de l'étude historico-critique des sources, qu'avec le progrès aujourd'hui rapide de la science, le jour ne peut être bien éloigné où, pour leur conscience aussi, les illusions dont ils se bercent encore deviendront intenables. Il est facile de voir à quel point dès aujourd'hui ils sont *mal à l'aise* dans leur position. Ce sentiment d'insécurité et d'inquiétude explique pourquoi la réponse négative de Strauss à la question qu'il a posée : « Sommes-nous encore chrétiens ? » a été l'objet d'attaques si véhémentes de la part du protestantisme libéral. Il est vrai que même dans cette partie l'argumentation de Strauss est très-superficielle, quand ce ne serait que pour le motif qu'elle ne tient aucun compte du point de vue du protestantisme libéral et se contente de nous

reste fidèle à l'illusion de ne voir dans le christianisme qu'une altération et non un développement de l'Evangile et de considérer ce dernier dans sa forme pure, c'est-à-dire historiquement authentique, comme une base encore suffisante aujourd'hui de rénovation religieuse.

rendre attentifs à notre rupture avec la notion orthodoxe; mais les résultats auxquels elle conduit sont cependant les seuls inattaquables de sa « confession, » dont cette sèche réponse épuise la valeur essentielle.

Le sentiment de la faiblesse de la position explique autre chose encore que la vivacité spéciale de la polémique contre Strauss. Nous voulons parler de l'*intolérance* anti-libérale des protestants libéraux à l'égard des points de vue plus libéraux en général. Moins ils ont d'éléments chrétiens, plus sont artificiels les moyens par lesquels ils s'entretiennent dans l'illusion de leur profession de christianisme, plus il leur faut naturellement veiller avec zèle sur l'étroite limite qui, même à leurs propres yeux, les sépare de la non-profession. Des chrétiens qui disposent encore de tout le riche trésor d'une croyance positive peuvent être tolérants jusqu'à un certain degré; mais lorsque pour préserver l'illusion de la profession chrétienne, on est réduit à imiter, pour ainsi dire, le jeu de la marche entre des œufs et à batailler sur les syllabes, toute tolérance est devenue simplement impossible, et la gauche chrétienne est vouée à l'intolérance. Comme on le sait, tous les partis religieux ne sont libéraux et ne demandent la tolérance qu'autant qu'ils sont dans l'opposition et sont

opprimés par d'autres partis qui exercent l'autorité ; mais aussitôt qu'ils sont arrivés à dominer eux-mêmes, on ne s'aperçoit plus du tout de leur libéralisme, et, règle générale, en fait d'intolérance chacun surenchérit sur ses prédécesseurs. Ce phénomène dont toute l'histoire offre la preuve se répèterait au plus haut degré, si le protestantisme libéral d'aujourd'hui arrivait lui-même quelque part à la domination, car déjà pour la raison qui vient d'être indiquée il devrait surpasser en intolérance toutes les confessions qui ont jamais eu le pouvoir avant lui. Aujourd'hui, il s'accommode, tout en faisant la grimace, de la philosophie antichrétienne, en tant qu'il peut tirer de son arsenal des armes pour renforcer son travail de critique et de destruction; mais jamais cette philosophie n'aurait connu d'adversaire plus acharné que ce même protestantisme libéral s'il était parvenu à déposséder l'orthodoxie de sa suprématie.

Y parviendra-t-il? Comment méconnaître qu'en Allemagne les chances ne sont pas absolument défavorables, qu'en tout cas elles se présentent de manière à autoriser de la part du libéralisme de telles espérances. Tout au moins, si lui-même ne croyait pas à cette possibilité, ne s'expliquerait-on pas pourquoi il persiste avec tant d'obstination à demeurer dans l'Eglise évangélique unie de Prusse, où il est à

sa place comme un moineau dans un nid d'hirondelle. En tout cas le protestantisme libéral des « communautés libres », il y a de cela une génération, avait une allure bien plus franche : nonobstant l'erreur où il était aussi quant à son caractère chrétien, il se doutait cependant qu'il ne pouvait rester dans une église d'état qui avait à sa base le christianisme positif. Eût-il peut-être tenu plus de compte des intérêts temporels, s'il avait pu se flatter d'être quelque jour le maître dans l'Eglise d'Etat? C'est une question à laquelle il serait malaisé de répondre. Mais peut-être le sort qu'a eu le mouvement des communautés libres a-t-il servi d'avertissement au protestantisme libéral de nos jours, qui a compris qu'il ne fallait pas compter sur l'appui du peuple, mais viser à s'emparer d'une position en mettant à profit de hautes influences. Il est vrai qu'une réflexion pareille serait la plus rude condamnation de la cause, qui, à dire vrai, est tout à fait impopulaire et n'a de la popularité que l'apparence. Elle équivaudrait à l'aveu que le peuple ne peut s'enthousiasmer pour ce que le protestantisme libéral a à lui oflrir, et que ce n'est qu'artificiellement et avec le secours de la hiérarchie et des rouages ecclésiastiques accoutumés que ce parti peut faire du peuple un de ses moyens; et cependant à quel signe a-t-on reconnu

de tout temps et exclusivement la vitalité d'un mouvement religieux? A sa puissance pour enflammer et entraîner le peuple. Mais comme le peuple au sein duquel le protestantisme libéral essaie sa propagande, n'est absolument plus chrétien au sens strict, et qu'ainsi ce ne peut être la rupture avec le christianisme, dissimulée d'ailleurs le plus possible, qui effraie ce peuple, comme d'autre part, à l'exception des grandes villes, il n'est nullement encore devenu irréligieux et qu'au contraire le besoin prononcé de son cœur est de satisfaire son sentiment religieux d'une manière qui soit en harmonie avec les temps où nous vivons, il ne faut s'en prendre qu'à ce que contient ou plutôt ne contient pas le christianisme libéral si les gens ne peuvent s'enflammer pour lui que dans la mesure où il satisfait par son côté négatif leur désir de faire opposition aux autorités consacrées, c'est-à-dire non des besoins religieux, mais un besoin de liberté. Celui que la haine de l'orthodoxie ou la jouissance que procure un talent oratoire hors ligne ne pousse pas à aller entendre un sermon libéral, préfère ordinairement se promener ou employer sa matinée de dimanche au travail ou à la lecture. Bien que les causes de ce fait ne soient guère mystérieuses d'après ce qui précède, nous allons leur consacrer un chapitre *ad hoc.*

VII

IRRÉLIGION DU PROTESTANTISME LIBÉRAL.

L'homme qui porte en lui des conceptions *métaphysiques* telles que sa sensibilité en est affectée d'une manière positive, *a de la religion*. En est-il affecté à un degré plus fort ou plus faible, subit-il ces impressions d'une manière purement occasionnelle et fortuite, ou bien les recherche-t-il expressément et s'y abandonne-t-il d'une manière durable, tout cela dépend de sa disposition naturelle religieuse et de la culture qu'elle a reçue. Mais il est bien rare qu'un homme n'ait pas au moins le germe de cette disposition religieuse, quoique chez certaines personnes les sentiments éveillés par certaines conceptions métaphysiques puissent rester à l'état purement instinctif et inconscient, tandis que ces

mêmes conceptions exercent chez d'autres individus une action vigoureuse sur le sentiment.

Or la métaphysique appartient à la science. Mais il n'est pas donné à chacun d'arriver à la science, bien moins encore à l'étude scientifique de la métaphysique. Et cependant, comme Schopenhauer l'a admirablement montré, chaque homme a une métaphysique, chaque homme a besoin de conceptions métaphysiques pour satisfaire à son besoin religieux. De là la nécessité d'un ensemble de conceptions métaphysiques qu'il soit possible de communiquer et de transmettre par une autre voie que celle de la science et propre à satisfaire, chez ceux qui sont étrangers à la science, directement le besoin métaphysique et indirectement le besoin religieux. Cette métaphysique qu'on pourrait appeler la métaphysique populaire, c'est la religion; seulement la religion renferme en elle autre chose encore que les conceptions métaphysiques du peuple, à savoir en premier lieu des moyens et des directions pour éveiller d'une manière aussi persistante et durable que possible le sentiment religieux en partant de cette métaphysique, c'est-à-dire le *culte*, en second lieu les conséquences de la même métaphysique pour la conduite pratique de l'homme, c'est-à-dire *la morale* religieuse. Le culte appartient à la religion seule; quant

à la morale, elle constitue un domaine que la religion partage non-seulement avec la science proprement dite (comme c'est déjà le cas pour la métaphysique) mais encore avec la coutume dont la genèse et le développement sont inconscients. Dans la coutume, la morale se présente comme quelque chose de fixé, d'empirique, d'inconscient, qui ostensiblement ne repose sur rien. Ce n'est que dans la science, en tant qu'elle rattache la morale à des principes métaphysiques, et dans la religion, qui remplit le même office, que les préceptes moraux trouvent une justification, et cette justification oppose une digue, au moins théoriquement, aux attaques de l'arbitraire individuel.

Ainsi la religion embrasse toute la philosophie du peuple, puisque les autres disciplines philosophiques laissent le peuple fort indifférent ; elle comprend enfin tout l'idéalisme du peuple, l'art n'étant accessible au peuple que sous une forme trop grossière pour l'élever à l'idéalisme artistique. Tout idéal (ou plus exactement, tous les idéaux d'une nature idéale, à l'exclusion de l'idéal matérialiste d'un pays de Cocagne selon le cœur de la démocratie socialiste), tout idéal et toute tendance du cœur à l'idéal s'incarnent pour le peuple dans la religion : c'est elle seule qui l'avertit constamment qu'il y a quelque chose de plus élevé que de manger, de boire et de s'accou-

pler, que ce monde éphémère des sens n'est pas sa fin à lui-même, mais n'est que la manifestation d'un principe éternel, supra-sensible, idéal, dont nous ne voyons ici que l'ombre confuse. Tenir en éveil ce sentiment dans l'âme du simple peuple, ne fût-ce qu'à l'état de pressentiment obscur, c'est la tâche commune de toutes les religions, dès qu'elles se sont élevées au-dessus des commencements tout à fait primitifs d'une grossière religion de la nature.

L'ensemble des conceptions métaphysiques doit toujours rester chez l'homme religieux, la source vivante d'où proviennent l'éveil du sentiment dans le culte et l'action sur la volonté dans la morale. Quand cette source tarit, le culte se pétrifie en des cérémonies mortes et sans valeur, et la morale religieuse se dessèche en préceptes abstraits ou s'affadit en phraséologie sentimentale : sûr moyen de ne faire impression sur âme qui vive ! D'autre part la métaphysique perd son caractère religieux aussitôt qu'elle cesse d'être un motif immédiat d'action sur le sentiment ou sur la volonté, et n'est plus que science et théorie : science réelle chez les philosophes, fausse science chez les théologiens qui se bornent à interpréter et à réduire en systèmes les dogmes traditionnels. Le peuple n'a point tiré au clair les notions et les éléments réunis dans la reli-

gion, mais il sent bien d'instinct que c'est l'unité de ces notions et de ces éléments qu'il cherche dans la religion. Le peuple ignore le mot de la métaphysique, mais il sait que ce qu'il demande de religion, c'est qu'elle lui donne *la vérité* : non pas toutes les vérités, telles qu'elles sont éparses dans les diverses sciences spéciales, mais la vérité, telle que la poursuit la science universelle, la philosophie, la vérité une et éternelle, capable de satisfaire son besoin métaphysique inconscient[1]. Non pas qu'elle puisse jamais être communiquée au peuple dans toute son étendue et dans toute sa profondeur, à supposer que la science l'eût réellement trouvée et formulée : non, le supra-sensible ne peut être si aisément rendu compréhensible au sens humain, l'essence de la vérité est *mystère* et restera mystère, son expression ne cessera pas d'être symbolique, que ce symbole consiste en notions abstraites,ou en images et en figures.

Sans la profondeur pleine de promeses et la richesse infinie d'un mystère qui montre à chaque individu un côté différent, il n'y a pas de religion possible ; en d'autres termes, une métaphysique sans mystère n'aurait aucune action sur le sentiment religieux. Il en est du mystère dans la religion comme

1. Voir Henri Lang « Religiöse Reden » (Discours religieux), p. 149-151, et 254 et suiv.

dans l'œuvre d'art : l'œuvre d'art aussi ne commence à mériter vraiment son nom que lorsque sa figure extérieure n'est que le symbole d'un mystère qui ouvre un monde infini à la personne qui le médite et aux pressentiments du cœur, un monde auquel chaque âme trouve le sens qui lui convient sans pouvoir accuser les autres d'erreur. Mais d'un autre côté le mystère n'a sa place légitime que dans les cas où le supra-sensible pénètre dans le sensible, l'éternel dans le temps, comme il le fait dans la métaphysique, la religion ou l'art. On ne doit pas parler de mystère dans les questions où il ne s'agit que des relations temporaires et naturelles des phénomènes entre eux, sans qu'on remonte à la racine métaphysique de l'existence physique : ainsi dans les résultats des sciences spéciales, dans l'action réciproque qui est exercée et soufferte par les êtres naturels dans la lutte pour l'existence, et dans la vie pratique. Introduire le mystère où il n'a que faire (par exemple dans la monarchie, comme le veut David Strauss), c'est se mystifier soi-même et mystifier autrui ; nier le mystère dans les choses dont il est l'essence (ainsi dans la religion, comme le veut encore Strauss), c'est élever la connaissance acquise par une observation vulgaire et superficielle, à la dignité de maîtresse souveraine du monde réduit à sa nudité physique, à la place de

l'idéal détruit dans son essence mystérieuse. Le peuple en somme ne voit pas d'objection à ce que le mystère qui lui est présenté comme la vérité soit contraire à la raison ; mais la culture moderne, qui repose sur l'autorité de la raison, ne veut plus consentir à accepter comme vérité un mystère contraire à la raison. Nous ne souffrons le mystère que sous la forme d'une hypothèse obtenue par voie inductive et se présentant comme nécessaire, hypothèse qui, dépassant le domaine des choses sensibles, laisse ainsi nécessairement un reste incompréhensible à notre entendement qui a sa base dans le domaine du sensible : seulement ce reste ne doit pas se contredire lui-même, ce qui serait être contraire à la raison.

Le christianisme offrait au peuple « la vérité », c'est-à-dire la métaphysique du moyen âge, fusion merveilleuse de la philosophie juive et de la philosophie grecque, système admirablement complet, ayant à toutes les questions des réponses logiquement enchaînées, et qui ne saurait être un objet de dédain que pour ceux qui à son endroit n'ont pas dépassé le point de vue de l'hostilité pour arriver à l'objectivité historique. Si dans son beau temps la vérité de cette métaphysique resta préservée des atteintes du doute, cela vient tout d'abord de ce qu'elle n'avait pas de concurrents, de ce que la

théologie était la seule science de l'époque. Le déclin du moyen âge vit s'élever de nouveau une science libre, qui ne s'appuyait que sur la raison ou l'expérience, sans s'inquiéter de la révélation : les contradictions entre cette vérité laïque et la vérité chrétienne furent éludées grâce à l'étrange doctrine des deux ordres de vérités. Avec la Réformation commencent les essais de conciliation entre ces deux ordres de vérités, essais toujours plus éphémères et qui se succèdent rapidement. Le protestantisme, avec le manque de logique qui le caractérise, demande que l'on croie à la possibilité d'une conciliation entre la révélation et la raison, entre la foi et la science, ou quel que soit le nom qu'on leur donne; c'est seulement quand le protestantisme a terminé sa carrière, qu'il a rompu avec la révélation, et cessé de posséder une théologie au sens propre du mot, c'est seulement alors que disparaissent ces châteaux de la fée Morgane, c'est seulement alors que la vérité du christianisme auparavant tenue pour divine cède la place à la vérité laïque de la science.

Le protestantisme libéral contemporain est arrivé tout près de cette limite, et c'est pure inconséquence de sa part si le dernier pas l'effraie. Il ne croit plus à une autre révélation que celle qui se produit chaque fois qu'apparaît un génie initiateur et

créateur, et pour lui la vérité ne devrait pas être autre chose que le résultat actuel de l'histoire de son développement dans tous les esprits qui y collaborent; or, dans cette série, Jésus et ses disciples ne pourraient occuper qu'une place fort modeste, puisqu'on rejette leur point de vue, en ce qu'il a d'essentiel. En d'autres termes, la vérité ne devrait plus être cherchée par le protestantisme libéral que dans l'histoire de la philosophie, et il ne devrait prendre en considération l'histoire de la théologie que pour autant qu'on y pourrait trouver quelque vérité philosophique, c'est-à-dire ayant son fondement en elle-même, et non pas une vérité reposant sur une prétendue révélation. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent : on continue à faire de la théologie en gardant la forme extérieure de l'ancienne qui ne saurait survivre à l'idée même de révélation; on retient en lui faisant violence une terminologie qui doit son origine à une conception du monde toute différente, et à laquelle on impose une signification totalement hétérogène au moyen des interprétations et des sous-entendus les plus arbitraires. En vérité, de telles opérations sont encore plus vaines et plus répugnantes que l'activité inquiète et stérile de la théologie orthodoxe vaquant sans relâche à son travail de Danaïdes. En de telles

circonstances où peut à peine s'étonner si l'orthodoxie bornée, en combattant de telles interprétations qui transforment et qui évident les notions théologiques traditionnelles, a l'impression que son adversaire lui est inférieur pour la bonne foi. Si l'imposante architecture gothique de la théologie du moyen âge n'est plus selon notre goût, rien ne nous empêche de bâtir autrement; mais qu'on n'essaie pas de nous persuader que la véritable signification des vieilles cathédrales, déchiffrée enfin aujourd'hui pour la première fois, consiste à n'être que des châteaux de cartes.

Ainsi le protestantisme libéral n'a plus qu'un *simulacre* de théologie, auquel il ne veut pas renoncer pour n'avoir pas l'air de briser la chaîne historique; mais ce simulacre de théologie qu'il laisse debout l'empêche à son tour de prendre la vérité scientifique comme nouvelle et unique base. Il s'assied sur la chaise dont il a scié les jambes, et se tient avec les mains à la chaise voisine restée entière. Le peuple peut-il espérer de trouver dans un tel système « la vérité » qu'il cherche dans la religion?

L'élément fondamental d'une religion, nous l'avons reconnu plus haut, c'est sa *métaphysique*. Mais si nous voulions demander au protestantisme libéral

quelle est donc sa métaphysique, nous le mettrions dans le plus grand embarras. Ses représentants, et cela fait honneur à leur prudence, sont mystérieux sur ce sujet et évitent avec une crainte visible toute occasion de s'en expliquer, et cela pour deux motifs: le premier, c'est qu'ils savent que chacun d'eux a une métaphysique différente, chose dont le peuple ne doit pas s'apercevoir; le second, c'est qu'ils ont tous plus ou moins le sentiment vague d'être gênés par leur métaphysique. En effet, il leur est absolument impossible de se dégager du théisme, tant qu'ils veulent conserver la continuité historique qui les rattache au christianisme et qu'ils acceptent l'anthropopathisme du père céleste qui aime personnellement ses enfants et qui écoute leurs prières, et dès lors ils sont bien forcés d'accepter aussi les conséquences du théisme, qui sont d'abord l'hétéronomie de la morale dont nous avons parlé plus haut, ensuite la nécessité d'une théodicée, c'est-à-dire d'une justification du Dieu personnel tout sage en raison des graves défauts de la création dont il est l'auteur conscient et prévoyant, à cette fin un optimisme qui atténue les maux et promet pour l'avenir des montagnes d'or, et pour terminer le libre arbitre de la créature servant de bouc émissaire pour le mal. Qu'est-ce à dire? Que les protestants libéraux en-

tendent ignorer les travaux des grands philosophes depuis Kant, ou que du moins ils ne prennent d'eux que les thèses accessoires qui leur vont, et pour l'essentiel ne dépassent pas le plat théisme de « l'époque des lumières du dernier siècle. » La seule différence, c'est qu'ils amalgament le sec rationalisme de ce temps-là avec la sentimentalité du dernier théologien à qui il fut encore historiquement permis de croire à la possibilité d'une réconciliation de la foi et de la science. L'amalgame ainsi fait, ils le font passer à l'aide d'un étourdissant fatras de phrases dont les ingrédients sont empruntés habilement à tous les tiroirs de la « civilisation moderne. » Mais aujourd'hui le déisme antérieur à Kant, avec son symbole : *Dieu*, *liberté*, *immortalité*, réussira aussi peu à se faire accepter de la philosophie que le vague systématisé de Schleiermacher. Pour autant que son théisme est sérieux, le protestantisme libéral est en dehors de la ligne du développement philosophique des cent dernières années, et son zèle pour la *vérité* et pour le progrès spirituel ne se déploie au fond que dans un sens négatif, là où il s'agit de détruire le dogme positif et de renverser les barrières de l'ancienne autorité [1].

1. Comp. Lang., ouvr. cité, p. 290 et suivantes.

Mais il y a pis. Le protestantisme libéral s'aperçoit bien de ce fait et ne croit plus bien lui-même à sa métaphysique. Il n'y tient que faute de mieux et pour conserver son point d'attache avec le christianisme. Il nous enseigne, il est vrai, l'immortalité de l'individu et son progrès indéfini ; mais il suppose que nous ne nous inquiéterons pas davantage de cette douteuse existence à venir. Il nous enseigne la liberté morale, la providence paternelle de Dieu, mais il admet comme allant de soi que nous croyons avec la science moderne aux lois invariables et nécessaires qui gouvernent le monde. Comment ne serait-on pas tenté de penser que la métaphysique théiste n'est qu'une fausse façade cachant la réalité d'un édifice d'une toute autre architecture : je veux dire le naturalisme moderne avec sa foi superstitieuse à la substantialité de la matière. Il ne sert à rien de se défendre et de se débattre contre un fait ; la vieille conception théiste du monde est devenue incompatible avec la conscience moderne qui n'a plus de choix qu'entre le naturalisme matérialiste à la Strauss et le *monisme* ou panthéisme spiritualiste. Si l'on désire le premier, on peut s'adresser pour l'acquérir aux professeurs itinérants de matérialisme; le second, tant qu'une religion panthéiste manque à l'Occident, ne se trouve que chez de vrais philosophes.

Le *déisme* et le *matérialisme* ont une remarquable affinité qui tient sans doute à leur commune platitude et à leur commune antipathie contre tout ce qui est profond et incompréhensible. Tous deux sont rationalistes dans le mauvais sens du mot, pour autant qu'ils nient avant toute recherche tout reste irrationnel, et trouvent tous les problèmes aussi simples et aussi plats que l'est leur propre entendement. Pendant des siècles tous deux se sont très-bien entendus en France et en Angleterre, car le monde du matérialisme est une machine purement matérielle que Dieu, ajoute le déisme, a faite et mise en mouvement à un certain jour. Mais cette paix apparente finit toujours par la résolution que prend le matérialisme de renvoyer le mécanicien qui lui paraît superflu, dès qu'il s'est avisé que les rouages ont bien pu frotter l'un contre l'autre si longtemps et si bien que la machine a fini par aller. Est-ce que par hasard les protestants libéraux n'auraient pas le sentiment que leur Dieu est menacé d'une destitution prochaine? Est-ce que l'excès de leur colère contre Strauss ne tiendrait pas surtout au fait qu'il leur a mis si crûment sous les yeux cette désagréable perspective?

Quoi qu'il en soit, la perte paraît peu considérable, car ce qui importe essentiellement au sentiment re-

ligieux, le mystère, se trouve déjà aussi peu dans le déisme que dans le matérialisme. Ici comme là tout est si bien éclairé et expliqué qu'il ne reste plus un seul point obscur où puisse se prendre le sentiment religieux. Il se peut que la philosophie allemande ait tort et que la platitude déiste et matérialiste ait raison; mais alors il faut renoncer à la prétention de fonder les moyens d'éveiller et de satisfaire le sentiment religieux sur une vérité de cette sorte qui reste étrangère à la métaphysique ou qui n'a qu'une métaphysique de paille. Quand Strauss demande que nous éprouvions un sentiment de piété religieuse et d'amour pour son univers qui n'est que l'agrégat de toutes les substances matérielles particulières et qui menace à chaque instant de nous broyer sans l'ombre d'une raison entre les roues et les dents de son impitoyable mécanisme, nous trouvons l'exigence un peu forte ou plutôt bien naïve. C'est un point où l'ex-théologien joue un mauvais tour au penseur moderne. Mais plus hasardé encore que cette assertion est l'essai qu'il a fait de la démontrer à l'aide d'une expérience isolée, c'est-à-dire en constatant la réaction de son sentiment contre le pessimisme de Schopenhauer. Ce qui réagit en ce cas chez Strauss, c'est précisément le sentiment de satisfaction et de bonheur aisé que ce monde lui fait éprouver, c'est-à-

dire le sentiment mondain, irréligieux [1], en opposition au point de vue antimondain, c'est-à-dire vraiment religieux, de Schopenhauer.

Dans les *sacrements* chrétiens, le mystère était présenté au peuple et mis à sa portée sous une forme pour ainsi dire palpable : le protestantisme libéral a-t-il quelque chose à offrir qui soit un équivalent religieux de ces mystères qu'on ne peut plus accepter parce qu'ils sont contraires à la raison? Serait-ce peut-être la prière offerte à un Dieu dont l'intervention surnaturelle dans la marche de ma pensée et dans les déterminations de ma volonté est pour moi aussi inadmissible que la même intervention dans les phénomènes de la nature extérieure, en sorte que le prier pour lui demander la force dans les luttes morales ou la consolation dans les peines du cœur ne serait pas plus raisonnable que de le prier pour avoir le beau temps pendant la moisson ou pour conjurer une épidémie?

1. Celui qui ne s'est pas encore rendu compte du degré de pauvreté superficielle et de trivialité où l'on abaisse la doctrine de Strauss, peut consulter l'écrit souvent cité d'Overbeck (p. 71-78), mais surtout le délicieux persiflage de Bruno Bauer dans l'écrit intitulé « Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum » (Philon, Strauss et Renan et le christianisme primitif, Berlin, Hempel, 1874,) p. 36 et suivantes. Le 1er cahier de « Unzeitgemæssen Betrachtungen » (Considérations intempestives) de Nietzsche renferme aussi d'excellentes remarques, mais en général dépasse le but et laisse aussi à désirer au point de vue de la forme.

Mais une fois qu'on ne voit plus dans la prière qu'une illusion dont on a soi-même conscience, mais que cependant il est bon de pratiquer à raison de ses heureux effets psychologiques, on l'abaisse au niveau du juron énergique par lequel un portefaix s'excite lui-même à de nouveaux efforts pour charger un fardeau qui met sa puissance musculaire à une trop forte épreuve.

L'*éthique* du protestantisme libéral ne vaut pas mieux que sa métaphysique. Comme nous l'avons déjà remarqué, le théisme ne peut, s'il reste conséquent avec lui-même, engendrer qu'une morale hétéronome ; mais celle-ci ne peut agréer à la conscience moderne, et le protestantisme libéral a trop de considération pour la culture moderne pour proposer maladroitement à notre époque une morale hétéronome basée sur la volonté divine. Or, comme son théisme est passablement honteux de lui-même, couvrant sa nudité métaphysique du manteau de l'amour chrétien, le moyen le plus simple, pour échapper à cette fâcheuse hétéronomie, c'est de déclarer la morale indépendante et de la détacher de la métaphysique reléguée d'ailleurs à l'arrière-plan. Ici l'on peut invoquer l'exemple de Herbart et de Kant (quoique la *Raison pratique* de ce dernier n'ait pas du tout un caractère purement psycholo-

gique, mais, si l'on y regarde de près, un caractère très-métaphysique par le fait de son universalité), on peut se répandre à plaisir en déclamations sentimentales sur « un amour sans fin » et, par l'adoration de l'idée de l'humanité, s'élever à la hauteur de la culture contemporaine. Avec une telle morale on n'est du moins pas exposé au reproche d'hétéronomie, et l'on est abondamment pourvu de sujets pour prêcher.

Mais, s'il est facile de prêcher la morale, il est difficile de lui trouver un fondement 1. « Sur quelle base va-t-on faire tenir les sermons de morale ? Evidemment le prédicateur sera réduit à faire appel aux penchants et aux instincts moraux de l'homme. S'ils sont assez forts, l'appel réussira, et en ce cas il était superflu ; s'ils ne le sont pas, le sermon de morale sera un objet de moquerie et de dérision, et le prédicateur sera fort empêché de démontrer, même théoriquement, à ses railleurs qu'ils ont tort. En effet ceux-ci en appellent aussi bien que lui à des instincts et à des penchants du cœur humain, et pour décider quels sont ceux qu'il faut préférer, si c'est l'amour ou la haine, le pardon ou la vengeance, le renoncement ou l'égoïsme qui doivent diriger nos actions, le prédicateur, encore une fois, n'a pas

1. « Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schver. » (*Schopenhauer*).

d'autre moyen à sa disposition que de faire appel au sentiment ou au goût qui diffèrent d'individu à individu. » Une fois détachée de la métaphysique, l'éthique reste comme suspendue entre ciel et terre; elle peut bien encore statuer des règles, mais elle est réduite à l'impuissance si l'individu ne trouve pas ces règles à son goût. Sans métaphysique, l'éthique est tout au plus l'histoire naturelle des intérêts et des penchants humains, considérés dans leurs conséquences pour la société; quant à la prétention d'être la norme des actions humaines, elle peut bien encore l'élever, mais elle ne peut plus la justifier si l'égoïsme rebelle à toute règle lui demande ses titres de légitimation [1]. En tant qu'é-

1. Voyez Max Stirner « Der Einzige und sein Eigenthum. » (L'individu et sa propriété, Leipzig, Wigand, 1845) spécialement le chapitre « Der humane Liberalismus » (le libéralisme humanitaire), p. 145 et suiv. et p. 478 et suiv. Cet ouvrage, plus riche d'idées que les Œuvres complètes de tel philosophe célèbre, est, dans la folie carnavalesque de ses résultats parfaitement logiques, la preuve indirecte la plus brillante de l'impossibilité de fonder l'éthique sur la base de l'individualisme et de la nécessité de chercher cette base dans le monisme. On a fait contre ce livre la conspiration du silence, même dans les cercles les plus libéraux, et l'on s'est voilé la face avec une indignation vertueuse ; mais le secret effroi qui se trahit dans cette façon d'agir prouve seulement qu'on n'a pas su trouver le point faible de l'adversaire incommode, ou qu'on a reculé devant la nécessité de ceindre les seules armes avec lesquelles on soit en état de frapper l'égoïsme au cœur, le monisme et le pessimisme.

thique au vrai sens du mot, c'est-à-dire en tant que science de la réforme de la réalité, l'éthique n'est possible que fondée sur une métaphysique *moniste*. Cette métaphysique, en effet, réduit la volonté individuelle qui dans son apparente substantialité se figure être absolue, à l'état de simple phénomène objectif, et la dépouille ainsi de l'*aséité*, de la souveraineté qu'elle s'arrogeait. Au contraire le théisme la confirme dans l'illusion de la substantialité et provoque formellement la révolte renouvelée de Prométhée contre le créateur qui l'a créée sans lui en demander la permission.

Que l'éthique du protestantisme libéral manque de caractère scientifique, cela ne serait pas après tout si fâcheux en présence du fait que, si elle ne favorise pas la moralité, du moins elle ne lui est pas directement contraire, comme c'est le cas pour la pseudo-morale hétéronome du véritable théisme chrétien qui d'ailleurs n'est pas scientifique non plus. Mais ce qui nous importe ici, c'est qu'elle n'est plus une éthique *religieuse* comme l'était de tout point l'éthique hétéronome du christianisme. Une éthique, en effet, ne saurait être religieuse qu'en étant plus qu'une simple explication du jeu psychologique des instincts, en s'appuyant sur les bases métaphysiques de la religion et en tirant de là sa force.

Nous n'avons pas brisé avec la loi de Moïse et avec les commandements de l'Église infaillible pour nous laisser dicter par quelque prédicateur libéral les lois de la morale qui d'ailleurs resteraient ainsi hétéronomes pour nous. Le prêtre orthodoxe peut se donner des airs d'oracle, mais le libéral doit y renoncer; dans l'éthique aussi bien que dans la métaphysique, il doit se tenir prêt à établir la valeur intrinsèque de ses prescriptions, là où l'orthodoxe s'en réfère à l'ordre de Dieu. Quand le prédicateur libéral se voit obligé de descendre de la position autoritaire qu'il refuse en théorie et repousse bien loin, mais que dans la pratique il serait souvent bien aise de partager avec son collègue orthodoxe, il a coutume de s'en tenir à l'*amour* comme principe moral. Mais si l'on devait aboutir en fin de compte à cette conclusion que la moralité est identique à l'amour et à la bonté du cœur, les prédicateurs n'auraient qu'à cesser sur-le-champ de prêcher la morale, car jamais ils ne réussiront par leurs sermons à créer l'amour chez celui qui n'aime pas. Si, à force de psychologie, on ne veut voir dans la religion que la morale et, à force de douceur, ne voir dans la morale que l'amour, si en un mot on réduit toute la religion à l'amour, on renonce à tout ce qui donne à l'amour son caractère religieux; en

d'autres termes, on avoue qu'on s'efforce d'élever à la dignité de religion l'instinct de l'amour parce qu'on a perdu le sens de ce qu'est proprement la religion. Sans doute la religion n'est pas un requin, comme le croyaient les inquisiteurs, mais elle n'est pas non plus une méduse : le requin peut du moins être redoutable, la méduse n'est jamais que fade et dégoûtante.

En faisant cette remarque, nous ne voulons en aucune façon nier la haute valeur de l'amour, mais seulement rappeler qu'on n'a pas le droit de prendre la partie, fût-ce la plus noble, pour le tout. L'amour n'est qu'une des nombreuses formes dans lesquelles la moralité se produit comme sentiment; le sentiment, à son tour, n'est qu'une des formes sous lesquelles l'élément moral se produit dans l'âme, et la véritable base de la moralité ne se trouve dans aucun de ces facteurs psychologiques. L'amour peut être naturel, il peut même être moral, sans avoir le moins du monde le caractère religieux. Donner l'amour comme tel pour de la religion, c'est nier l'essence de la religion; attribuer la qualification de religieuses à toutes les relations mondaines pénétrées d'amour, c'est détourner son regard de ce qui seul est véritablement religieux.

Il n'est pas étonnant qu'un système qui a toutes

les raisons possibles de tenir secrète sa métaphysique, dont le culte se meut en pleines contradictions, et dont la morale, détachée de la métaphysique et de la religion, reste en l'air et ne sait où se poser, il n'est pas étonnant qu'un tel système ne puisse satisfaire au besoin religieux. Le protestantisme libéral est un phénomène historique qui est devenu nécessairement irréligieux, parce qu'il a pris pour mesure les intérêts de la culture moderne et qu'il a essayé de refaire le christianisme sur ce patron, alors que cette culture moderne dont on voulait faire la règle du christianisme a elle-même un caractère irréligieux parce qu'elle doit son origine à la lutte du principe mondain contre la religion.

La religion naît partout de l'*étonnement* dont l'esprit humain est saisi devant le mal et devant le péché, et du désir qu'il éprouve d'expliquer leur existence et, s'il est possible, de les détruire. Celui qui ne se sent atteint d'aucun mal, chargé d'aucune faute, celui-là ne songera pas à élever ses pensées au-dessus des intérêts de ce monde. Mais celui qui se dit : « d'où vient que je doive supporter ces maux ? » et « comment arriverai-je à réconcilier avec elle-même ma conscience chargée de péchés ? » celui-là est sur le chemin de la religion,

c'est-à-dire qu'il est en voie de s'occuper de questions et d'intérêts qui dépassent les intérêts de ce monde. Que l'un accentue plus fortement le mal de la douleur, l'autre celui du péché, c'est toujours le mécontentement des choses de ce monde qui conduit à la religion, mécontentement des maux qu'il faut subir au mécontentement de sa propre nature qui conduit au péché. Si les sensations douloureuses causées par la souffrance et par le péché ne sont pas assez fortes pour contre-peser les sensations agréables de la vie mondaine, les élans religieux ne seront que des velléités fugitives, des accès passagers sans influence durable sur la disposition habituelle de l'âme. Ce n'est que lorsque le doute douloureux causé par le mal ou les inquiétudes de la conscience l'emportent dans la balance sur les joies de la vie et deviennent la disposition habituelle de l'âme, c'est-à-dire lorsqu'elle est arrivée au point de vue *pessimiste*, c'est seulement alors que la religion peut s'établir dans le cœur d'une manière fixe et stable. Là où n'existe pas la disposition pessimiste, la religion ne saurait croître, du moins spontanément ; le respect inculqué par l'éducation pour les formes extérieures de la religion fait seulement contracter l'apparence de la religiosité.

Le christianisme, comme toute religion digne de

ce nom, dut son origine à une conception pessimiste du monde, et la religiosité chrétienne a continué à plonger ses racines dans le pessimisme jusqu'à la Renaissance. A cette époque commença le conflit entre l'amour païen de la vie et le mépris, la fuite du monde qui caractérisaient le christianisme ; puis le déclin de la foi à un bonheur d'outre-tombe fit qu'on rechercha plus avidement les biens terrestres qu'avait fait dédaigner jusqu'alors l'espérance de la félicité céleste. Le rationalisme s'empressa de justifier théoriquement l'optimisme que la renaissance païenne favorisait pratiquement, et le protestantisme libéral, d'accord avec la culture moderne, vit et se meut dans cette glorification païenne de la vie et dans cet optimisme agréable, c'est-à-dire dans la théorie la plus défavorable possible à la religiosité. Le protestantisme libéral vit de compromis, et c'est son talent spécifique de se tirer adroitement d'affaire : aussi n'a-t-il garde de laisser ce talent sans emploi quand il se trouve en face des maux et du péché de ce monde, qui n'ont rien de si terrible après tout quand on sait se comporter à leur égard avec la bonne humeur et le contentement facile d'un pasteur protestant. Et, chose remarquable, sur ce point orthodoxes et libéraux se ressemblent comme deux gouttes d'eau. A la vérité les réforma-

teurs avaient fait encore un bien sombre visage à ce misérable monde qui s'était donné au diable, il n'y avait pas à en douter; mais en secret pourtant ils lui avaient donné le petit doigt, et l'on sait qu'en pareil cas, le diable s'empare bientôt de toute la main. En théorie les disciples orthodoxes de Luther parlent encore secrètement de ce monde foncièrement mauvais, corrompu, soupirant sous la malédiction de Dieu; mais en pratique ils se sentent parfaitement à leur aise dans ce méchant monde qui, pour prix de leurs injures, leur fait une position où il y a la femme, le logis, et la vache à l'étable, aussi à leur aise que les libéraux qui vantent ce monde comme le meilleur des mondes possibles. Cela peut être très-sensé, très-naturel, très-idyllique, bref, tout ce qu'on voudra; mais pour chrétien, pour religieux, cela ne l'est pas. Veut-on une preuve encore plus sûre du degré auquel est poussé cet esprit satisfait et mondain, c'est-à-dire irrégieux, du protestantisme, il suffit d'écouter les cris de colère que ces protestants libéraux élèvent contre ceux qui osent les déranger au milieu de leur bonne vie païenne, de leurs doux loisirs, de leur admiration de ce glorieux monde, contre ceux qui essaient de rouvrir de nouveau à l'humanité moderne et de lui montrer le néant de tout ce que ce monde

enserre, la profondeur et l'universalité des misères, la nature illusoire de la plupart des joies de ce monde et de celles qu'on recherche avec le plus d'ardeur. Lapidez l'infâme, s'écrie-t-on, qui porte une main sacrilége sur notre sanctuaire, le bonheur terrestre! Car si de telles doctrines devenaient une fois générales, qui sait? peut-être les hommes finiraient par redevenir religieux, et c'en serait fait du protestantisme libéral et de son doux bien-être [1]!

Pour nous résumer, le protestantisme libéral consiste en une métaphysique indécise, insuffisante et plate qui se dérobe le plus possible aux regards de la critique, en un culte heureusement délivré de tout mystère, mais nullement exempt de contradiction, et en une morale séparée de la métaphysique, et par là même irréligieuse; et il repose sur une conception du monde qui par son caractère optimiste et satisfait se trouve hors d'état de susciter une religion et doit tôt ou tard laisser périr d'inanition, au sein de la mondanité et du bien-être, les restes de religiosité qu'elle a conservés. Ce résultat de notre

1. Sur la valeur de l'idée pessimiste au point de vue de la moralité, de l'histoire, de l'art et de la religion, et sur le peu de fondement des préjugés généralement répandus contre elle, comp. A. Taubert « Der Pessimismus und seine Gegner » (Le pessimisme et ses adversaires). Berlin, Carl. Duncker, 1873.

étude suffira pour justifier le reproche d'irréligiosité que nous adressons au protestantisme libéral, non pas en ce sens qu'aujourd'hui déjà tous ses partisans soient des hommes irréligieux, mais en celui-ci que le principe même de la chose est irréligieux, et que, s'il influait d'une manière durable sur l'humanité, il ne laisserait plus subsister de la religiosité que quelques restes chétifs à peine dignes de ce nom.

VIII

NÉCESSITÉ ET POSSIBILITÉ D'UNE NOUVELLE RELIGION UNIVERSELLE.

La mesure de l'évolution religieuse nécessitée par la situation présente se définit-elle par la *transformation* des éléments donnés ou par une *innovation* qui consacre la substitution aux idées régnantes de conceptions essentiellement différentes ? C'est la question placée au début de nos recherches, et la conclusion des considérations qui précèdent semble être de la résoudre dans le sens de la seconde alternative. Le principe catholique qui est le principe d'autorité et le principe protestant de la négation critique de l'autorité ont tiré l'un et l'autre leurs dernières conséquences : le premier, dans le christianisme momifié de l'ultramontanisme, par le dogme

de l'infaillibilité qui est un défi jeté à tout ce que la raison enseigne, à tout ce que le développement de la civilisation a fait prévaloir ; le second, par l'entière dissolution du christianisme positif et par l'affaiblissement et l'affadissement total de la religion sous le nom de laquelle il n'existe plus qu'une irréligion toute mondaine. Quant aux essais de conciliation entre ces extrêmes également inacceptables, ce sont des étapes que le protestantisme a déjà traversées en descendant son plan incliné, et que le cours de l'évolution historique a dépassées, et les recommencer serait vouloir se placer devant les roues de l'évolution logiquement nécessaire, pour la retarder, sinon la faire rétrograder.

L'idée chrétienne a achevé sa course. Celle-ci s'est divisée en deux périodes, la première comprenant le christianisme primitif et le catholicisme jusqu'à la floraison de la « vérité » chrétienne sous Thomas d'Aquin, la seconde le catholicisme à son déclin et le protestantisme se fatiguant à des essais de conciliation utiles, nous l'accordons, dans la pratique et pour un temps, mais inacceptables en principe et à la longue. La fin ressemble étonnamment au commencement, si l'on s'en tient au côté négatif, par l'absence d'un corps de doctrine chrétien ; seulement les contenus dont le récipient se remplit

dans les deux cas sont bien différents : ici la culture moderne, là le judaïsme talmudique d'un Hillel, par exemple. L'ordonnée de la courbe chrétienne est redevenue égale à zéro à la fin comme elle l'était au commencement, mais à cette heure l'abscisse est autre sans comparaison possible. Si le christianisme partage avec d'autres religions la conception pessimiste du monde et le besoin de s'élever par la vérité métaphysique au-dessus de ce monde et de sa misère, l'idée fondamentale spécifiquement chrétienne doit être cherchée dans la foi à un rédempteur qui guérit du sentiment de la coulpe (le mal étant rejeté sur le second plan), et à un médiateur qui opère la réconciliation et l'union avec Dieu ; et qu'est-ce que la foi chrétienne? la foi en Jésus-Christ comme étant ce rédempteur et ce médiateur. Mais si l'on voit dans Jésus de Nazareth le fils légitime du charpentier Joseph et de sa femme Marie, ce Jésus et sa mort peuvent aussi peu racheter mes péchés que le ministre de Bismarck ou le député Lasker par exemple, et il est bien moins apte encore à être le médiateur entre moi et Dieu que ne l'est, par exemple, le confesseur catholique dont la prérogative n'est pas une affirmation en l'air, et qui pourtant se réclame au moins du Fils de Dieu et des saints. Ainsi donc l'idée qui est à la base du chris-

tianisme est devenue caduque en face de la culture moderne. Il est possible que, dans le cadre d'un système religieux reposant sur un principe nouveau, ce qui reste du christianisme ait des titres à invoquer pour se faire reconnaître une signification secondaire et auxiliaire qu'on ne saurait déprécier; mais cet élément est insuffisant en lui-même pour satisfaire le besoin religieux, surtout si l'on reste fermé à la présupposition indispensable de toute religiosité, le pessimisme du christianisme positif. Mais lors même que l'on conserverait ce facteur, ou plutôt qu'on le rétablirait à l'encontre de l'optimisme du protestantisme qui trouve le monde à souhait et s'applaudit de l'existence, ce qu'on aurait ne serait toujours que le fondement, indispensable sans doute, du nouvel édifice religieux, et rien de plus; on posséderait une conception du monde impliquant une âme disposée de telle façon que la religion lui soit un impérieux *besoin*, on la posséderait dans le même sens que le Bouddha, Jésus, saint Paul, saint François, Savonarole, et d'autres, l'ont possédée, et l'on resterait en présence de la question de savoir quel nouvel édifice religieux satisferait à la fois le besoin religieux qui naît de cette disposition et de la culture moderne.

Tout essai de réponse directe à cette question im-

pliquerait des prétentions au rôle de fondateur d'une nouvelle religion. Une telle prétention n'est pas seulement loin de moi pour des raisons personnelles, mais elle est exclue déjà par la conviction objective que la science par sa nature même et ses représentants ne sont absolument pas qualifiés pour avoir une action immédiate sur l'établissement de religions nouvelles. Historiquement, c'est une vérité démontrée et elle apparaît aussi comme une conséquence des rapports de la religion et de la science dont il a été question plus haut (Chapitre III.). Chez les fondateurs de religions ce n'est jamais à la science que sont dus les succès populaires grands et décisifs, mais au don de présenter d'une manière intuitive et imagée des idées religieuses qui soient en harmonie avec l'époque, puis à l'autorité de la personnalité qui les représente. Mais d'autre part ces hommes ne tirent pas d'eux-mêmes ces idées qui sont des étincelles, ils les puisent dans le trésor spirituel que constituent pour chaque époque les croyances populaires et la science. Parmi ces idées qui peuvent n'être venues à leur connaissance que sous une forme très-imparfaite, ils en découvrent qui s'emparent avec puissance de leur sentiment religieux, et en les communiquant dans un cercle étendu, ils font l'expérience de l'enthousiasme qui

peut s'y allumer, et quand bien même il faut de toute nécessité que les circonstances du temps aient disposé les âmes à recevoir de telles impressions, il se peut que jusqu'alors la puissance de ces idées n'ait pas été aperçue par d'autres ou qu'ils ne l'aient pas appréciée à sa valeur. Cela nous éclaire sur la nature de l'assistance que la science peut donner à l'éclosion de religions non encore nées, mais dont le besoin existe et va croissant. Sa tâche est de travailler avec zèle et loyauté, de prendre son essor le plus vigoureux, de s'approfondir et de s'élargir toujours davantage, afin d'offrir à l'avenir un approvisionnement d'idées aussi riche et aussi précieux que possible, où il puisse puiser l'aliment de la nouvelle religion éventuelle.

Y a-t-il *probabilité*, pour un avenir prochain, de voir surgir une force créatrice capable de donner l'existence et la durée à de nouvelles formes religieuses ? Il est bien difficile de répondre affirmativement à cette question. Qui a donc estimé la ténacité et la force historique de résistance inhérentes aux formes religieuses qui nous environnent encore ? A notre sens ce serait les évaluer trop bas que de supposer qu'aujourd'hui, où c'est à peine si les éclaireurs de l'armée protestante libérale commencent à avoir conscience des dernières consé-

quences du principe protestant, la croyance ancienne, en tant que religion de la masse, soit déjà assez usée pour qu'un vent religieux frais et vivifiant puisse la balayer et en avoir raison. N'oublions pas qu'en fait de lumières acquises par la culture la masse est toujours de quelques siècles en arrière de l'esprit du temps. On peut dire plus encore. Supposons l'évolution parvenue à ce point, ce ne serait pas une raison pour que l'avénement d'une croyance nouvelle en résultât nécessairement, mais il pourrait fort bien se faire que le règne de l'ancienne et celui de la nouvelle fussent séparés par un temps de jachère plus ou moins long pendant lequel la putréfaction des vieux éléments s'achèverait et le sol subirait une préparation chimique favorable à la fertilité de l'avenir.

Enfin l'on ne peut prouver l'impossibilité de la thèse affirmant que d'une manière générale il n'y aura plus de nouveauté religieuse viable, quoique cette opinion soit aussi extrême et aussi invraisemblable que celle où l'on affirme que la religion de l'avenir est proche. Celle-là s'appuie, il est vrai, sur l'argument en apparence plausible que la vie de l'âme voit de plus en plus les sucs nourriciers se retirer d'elle au profit de la vie de l'intelligence et qu'en particulier les besoins religieux de l'âme vont

constamment en s'affaiblissant. Toutefois, en premier lieu, on confond ici un fait momentané avec une tendance évolutive capable de durer, et ensuite à cette tendance, qui est réelle en un sens, on donne une interprétation erronée en ce qui concerne son contre-coup sur la religiosité et sur le sentiment en général. Il est bien vrai que l'intelligence réfléchie est ce dont il est question en première ligne dans les progrès de l'humanité ; mais à la longue chaque acquisition de l'intelligence exerce sur la sphère du sentiment une action qui l'enrichit et qui le raffine, et la lutte de l'intelligence contre le sentiment est toujours dirigée exclusivement contre le point de vue du sentiment légué par une phase antérieure de développement intellectuel ; il n'y est pas question du point de vue répondant à la nouvelle phase de l'intelligence, lequel ne peut se former que graduellement après la destruction partielle de l'ancien. Que le développement intellectuel s'avance par une impulsion énergique et constante, qui le nierait? et il est pareillemeut certain qu'une nouvelle religion doit tenir compte de la raison par principe, chose que les anciennes n'avaient besoin de faire que comme tâche accessoire. Mais s'ensuit-il de là que le besoin religieux doive s'effacer pour une longue période et toujours davantage ? Non, du

moins tant que le peuple comme tel ne sera pas imbu de science abstraite au sens strict, et l'on ne doit pas s'attendre à ce que ce soit jamais le cas. Au contraire, la conception pessimiste du monde dans laquelle le besoin religieux répare journellement ses forces, ne cessera de se fortifier et de s'étendre, attendu que plus l'humanité voit se multiplier les moyens dont elle dispose pour se rendre l'existence agréable, plus elle se convainc de l'impossibilité de surmonter de cette manière l'angoisse de la vie et d'atteindre au bonheur ou même seulement au contentement. Une période ascensionnelle des choses humaines peut être optimiste tant qu'elle garde l'espoir de trouver le bonheur au terme et d'en jouir ; mais à l'instant où le but est atteint, le peuple qui y tendait s'aperçoit qu'il n'a pas progressé dans le bonheur, mais seulement accru les besoins qui le rongent et le tourmentent. Aussi l'optimisme n'est-il jamais qu'un intermède chez les nations qui se trouvent au milieu même de l'essor mondain, mais le pessimisme est la disposition foncière de l'humanité qui se connaît, et chaque fois que se clôt une époque d'essor mondain, il se fait jour avec une énergie redoublée. Attendons-nous donc à voir l'aspiration de l'homme à surmonter la misère de ce monde, quand ce ne serait que par l'idée et dans la sphère de la con-

science, se faire sentir avec une intensité toujours plus marquée à l'issue des périodes où le monde a, pour ainsi dire, célébré ses triomphes et où les intérêts terrestres ont tout absorbé, et la question religieuse devenir la plus brûlante de toutes quand l'humanité aura atteint tout ce qu'elle peut atteindre en fait de civilisation sur la terre, et embrassera d'un coup d'œil toute la misère lamentable de cette situation.

En même temps que la science entreprend en tant que science le travail préparatoire aux constructions qu'habitera la religion de l'avenir, on ne ne pourra la blâmer d'examiner les éléments de sa fortune actuelle, et de se demander quelles idées auraient des chances de prendre à l'avenir la place des idées chrétiennes et de se fondre avec les restes de celles-ci qui ne sont pas condamnés à disparaître. On ne saurait se dissimuler toutefois que la valeur de cette orientation est limitée par l'état actuel des connaissances. La meilleure entrée en matière sera un coup d'œil général jeté sur les religions principales aux fins de dégager leur signification historique, et cette considération aura pour effet de démontrer une thèse qui d'ailleurs correspond à l'état actuel des rapports et des échanges entre les nations du globe, c'est que la religion de l'a-

venir, pour pouvoir devenir religion universelle, doit représenter la *synthèse* de l'évolution religieuse de l'Orient et de celle de l'Occident, de l'évolution panthéiste et de l'évolution monothéiste; à cette condition, et non autrement, elle pourra tenir compte à la fois des besoins religieux et des besoins intellectuels de l'époque moderne.

La rapide esquisse qui va suivre témoignera de ce que la science a pu trouver dans toute sa richesse actuelle en fait de matériaux qui puissent servir aux fins de la religion. Cet essai n'élève nullement la prétention de prescrire à la religion de l'avenir les voies qu'elle doit suivre, mais au moins s'efforce-t-il de rompre avec l'opinion antiphilosophique qui maintient le dualisme des chrétiens et des païens, et, dans un cosmopolitisme exempt de préjugés, d'accorder leurs droits respectifs aux civilisations que rien en apparence ne relie et ne met en rapport : la civilisation hindoue et la civilisation des contrées qui entourent la Méditerranée, enfin d'ouvrir la perspective de la rencontre future de ces grands courants religieux, venant couler désormais dans un seul lit. Ce n'est qu'ainsi que l'histoire universelle prend un sens, bien qu'on n'entende d'ordinaire sous ce nom que l'histoire de la moitié occidentale de l'ancien monde en laissant de côté la civilisation

de l'Asie centrale réduite à n'être ainsi qu'une cinquième roue au char de l'histoire. Ce que nous allons considérer, ce n'est donc pas la religion de l'avenir elle-même, qu'un brouillard épais dérobe à nos regards, mais ce sont les pierres à bâtir que fournissent l'histoire, la religion et la philosophie, dont il nous semble qu'il serait possible de tirer parti pour doter d'une religion l'avenir de notre race.

IX

HISTOIRE RELIGIEUSE ET PIERRES D'ATTENTE DE LA RELIGION DE L'AVENIR.

La religion se montre à son début indifférente au théisme, au panthéisme, au monothéisme et au polythéisme, et présente une sorte d'équilibre de ces éléments ; la conscience ne s'est pas encore rendu compte de la portée des différences que nous marquons en opposant la transcendance et l'immanence, l'unité et la multiplicité, et selon le besoin du moment, elle envisage sa divinité comme extérieure ou comme intérieure au monde, comme une ou comme multiple. La religion commençant par l'adoration des forces de la nature, il en résulte une conséquence inévitable qui est la tendance de toutes les religions primitives à statuer la multiplicité dans

le divin ; l'esprit enfantin qui pense par images ne pouvant se dispenser d'anthropomorphiser et d'anthropopathiser, il n'est pas étonnant qu'il traite selon cette loi les forces naturelles diverses et qu'elles deviennent pour lui autant de dieux personnels divers. D'autre part il est de l'essence de ces forces d'être immanentes à la nature, et tous leurs conflits n'empêchent pas le sentiment impressionné d'une manière religieuse de percevoir distinctement la connexité et l'unité de toute la nature : chacune des principales forces naturelles lui paraît identique aux autres en ceci qu'il la considère comme une révélation du surnaturel et du divin ; et c'est pour cela qu'en toute occasion la religion primitive emploie sans scrupule la figure appelée *pars pro toto*, c'est-à-dire que chaque force naturelle est devenue un objet du culte et adorée comme dieu en ce sens qu'elle est une manifestation du divin universel[1].

La conscience religieuse primitive ne s'aperçoit

1. Cette relation ressort des Védas avec une clarté suffisante. Comp. Max. Müller, « Beitrage zur vergleichenden Religionswissenschaft. » Bd. I. Leipzig. Engelmann, 1869, n° 1, et III, en particulier, p. 24 et suiv. C'est la traduction des « Essays on the science of religion, » le 1er vol. des « Chips from a german workshop, » 2e éd. Londres, 1868, Longmans, Green et Cie. Le même volume a pour titre en français, « Essais sur l'histoire des religions, trad. par G. Harris. » Paris, Didier, 1872. (*L'auteur est le traducteur*).

pas encore de la contradiction où le travail anthropomorphiste de son imagination la met avec elle-même ; et elle ne s'en aperçoit pas parce qu'elle anthropomorphise encore tout (comme déjà la langue en témoigne), et qu'elle ne tient pas encore sérieusement à ces anthropomorphismes qui ne lui servent que de moyens pour lier des idées et les ordonner dans les seules séries qui lui soient familières à cette phase de son développement. Mais comme le peuple tient à ces anthropomorphismes qui sont ce qu'il saisit le mieux et qu'il s'y habitue, les formes de dieux à destination originellement symbolique se solidifient et deviennent de vraies personnes avec une sphère d'action délimitée, et le symbole étouffant ainsi la pensée qui le porte, la conscience de l'unité du divin se perd dans ces pétrifications du polythéisme, ou ne subsiste du moins que comme un arrière-plan obscur et insaisissable, et encore ne se manifeste-t-il qu'aux esprits profonds.

C'est ainsi que nous trouvons le *polythéisme* chez la plupart des peuples qui entrent dans l'histoire : c'est la corruption d'un point de vue antérieur plus relevé, mais qui ne pouvait se maintenir dans sa naïve innocence, parce qu'il n'avait pas reconnu comme telles les différences qui sont préfigurées en

lui et ne les avait pas surmontées intellectuellement. Partout le polythéisme est enclin à s'insinuer sous un déguisement quelconque dans des systèmes religieux plus purs, parce que partout il offre au peuple sans culture celle des formes du culte religieux mécanique qui est la plus vide d'idées et la plus commode pour ainsi dire. La tâche essentielle du développement religieux de l'époque historique est précisément de vaincre cet élément de la religion primitive qui l'a fait dégénérer en polythéisme et qui donne au polythéisme une telle durée, je veux dire la tendance de l'homme qui subit l'empire de la sensation à transformer le divin à l'image de l'homme ; ce n'est que dans cette victoire qu'on trouvera le moyen de conserver simultanément les éléments légitimes de la religion primitive, l'unité du divin, son immanence et la multiplicité de ses formes d'expression.

Pour cela l'histoire a suivi deux voies dont aucune ne pouvait atteindre le but, parce que chacune l'envisageait d'une manière trop partielle, mais qui prises ensemble font reconnaître distinctement le but de l'histoire. L'Orient prit la voie qui en apparence va plus au fond des choses et embrasse davantage : il ne voulut pas abandonner la multiplicité qui se légitime bien positivement comme

diversité interne de l'Un; il sauvegarda avec grand soin l'immanence qui est pour le sentiment religieux d'une importance si décisive, et voulut assurer l'unité dans le divin en reconnaissant la divinité unique qui est tout, qui anime tout, qui se montre agissante dans toutes ses manifestations divines et humaines. Cette forme religieuse est le *brahmanisme.* Ici tout est manifestation de Brahm, l'être un, éternel et impersonnel ayant les attributs de l'être, du savoir et de la félicité, qui manifeste d'abord dans la Trimourti (Brahma, Vichnou et Siva) son activité créatrice, conservatrice et dissolvante, et déploie ensuite sa divine essence dans des particularités innombrables. Malheureusement les dieux multiples sont ici la pierre de scandale pour l'imagination populaire : la divinité une, impersonnelle, immanente est bien sauvée en théorie, mais seulement pour la doctrine ésotérique dont le peuple n'a cure, se tenant uniquement aux formes personnelles multiples dans lesquelles se manifeste l'Un qui est tout, qui sont en apparence plus rapprochées de lui. Le système est pur d'anthropomorphisme au sommet, mais cet anthropomorphisme s'étale en rejetons d'autant plus nombreux et plus vivaces sur les échelons qui vont de la cime métaphysique à la large base physique.

Le *judaïsme* s'engagea dans la route opposée. Parmi les dieux multiples, il s'en choisit un pour être celui de la race, et fit avec lui un pacte synallagmatique (l'ancienne alliance). Les anciens Juifs mettaient aussi peu en doute la divine réalité des autres dieux des peuples voisins que ces peuples mêmes; seulement ils tenaient le leur pour le plus fort, se confiaient à ses promesses et se croyaient obligés à lui être fidèles en retour des bienfaits accordés à leurs pères. Le sentiment national grandissant, l'opinion qu'ils avaient de leur Dieu, leur orgueil de croyants en ce Dieu, grandit pareillement. Dès l'instant qu'ils l'eurent élevé à la situation de créateur unique du ciel et de la terre, ils durent en même temps traiter d'illégitime l'autorité d'autres dieux sur la terre façonnée par Jéhovah, et espérer à l'honneur de leur Dieu qu'un jour toutes les nations se convertiraient à lui et l'adoreraient comme le Dieu suprême et l'unique créateur de l'univers. Mais le développement du monothéisme se continuant arrive à ne pas seulement considérer les dieux étrangers comme exerçant sur la terre une domination illégitime à côté de Jéhovah, mais à les déclarer faux dieux. Qu'est-ce à dire? que la conscience religieuse a maintenant tellement élevé son concept de la divinité en prenant mesure sur son Dieu suprême que les dieux

étrangers ne répondent plus à ce concept, qu'ils descendent au rang de démons qui se sont faussement donnés pour dieux pour usurper des hommages qui ne leur sont point dus. C'est dans le *mahométisme* que le monothéisme trouve à ce point de vue son expression la plus énergique, l'unité abstraite de la divinité devenant l'objet même du fanatisme religieux. Il est vrai qu'un tel fanatisme ne peut se maintenir à la longue : il faut pour cela que l'unité de Dieu soit battue en brèche de quelque côté, par exemple par les trois personnes de la Trinité chrétienne, par des honneurs divins rendus à Mahomet ou par quelque tentative analogue.

Nous avons donc ici une évolution inverse de l'évolution du brahmanisme du sein du polythéisme. Par une sorte de sélection naturelle dans la lutte des dieux pour l'existence, celui d'entre eux qui était religieusement le plus fort était sorti vainqueur et il avait destitué les autres de la dignité divine. Sans doute l'unité du divin était ainsi rétablie : elle l'était du moins en pratique pour la conscience du peuple entier, mais le Dieu unique s'était développé à partir d'une forme anthropomorphique du polythéisme, il restait infecté du plus grossier anthropopathisme, qui le condamnait à la transcendance et qui étanchait la soif du sentiment religieux avide d'un Dieu immanent

comme une pierre offerte au lieu de pain satisfait un affamé. Ce n'est pas que le sol de l'Ancien Testament se refuse absolument à la végétation de l'immanence divine, mais les quelques passages où elle apparaît ne sont que des velléités du sentiment religieux qui expirent dans la contradiction où elles se mettent avec la personnalité transcendante de leur Dieu.

Ainsi dans le brahmanisme les Aryas de l'Inde conservent l'immanence de la divinité impersonnelle, mais non sans sacrifier l'unité, du moins pour la conscience du peuple, et les Sémites au contraire donnent à tous l'unité de Dieu, mais à la condition d'abandonner son immanence qui n'est possible qu'avec un Dieu impersonnel. Nonobstant certaines aspirations, le brahmanisme reste enfermé dans l'apothéose anthropomorphique des apparitions de l'essence imperceptible au sein de la nature multiple ; le judaïsme et le mahométisme coupent les fils de communication entre la multiplicité de l'apparence et l'unité de l'essence par crainte de porter atteinte à celle-ci dans sa forme abstraite, et pour ce qui est du fonctionnement constant de la divinité dans sa manifestation naturelle, elle le réduit au rapport le plus extérieur en ne laissant subsister que l'acte une fois accompli d'une création reléguée dans le passé. Cette position est trop caractéristique

pour qu'il n'y ait pas lieu de la mettre en un rapport psychologique avec les caractères de race des Aryas de l'Inde d'une part, des Juifs et des Arabes sémites de l'autre. La diversité ne gît pas, comme l'affirme M. Renan, dans l'opposition du polythéisme et du monothéisme, car les Aryas et les Sémites sont polythéistes de la même manière, mais dans la différence des méthodes employées pour triompher de ce polythéisme qui leur est commun : ici le monisme panthéiste, là le monothéisme personnel abstrait.

L'opposition de la métaphysique exotérique du brahmanisme et de la religion populaire exotérique suscita un réformateur. *Le Bouddha* résuma les doctrines de la philosophie védanta et sankya et les prêcha au peuple comme une doctrine nouvelle apportant le salut. Son enseignement ne connaissait ni dieux, ni prêtres. Malheureusement le Bouddha procéda avec plus de fougue que de discernement ; avec les dieux populaires polythéistes il rejeta aussi la divinité métaphysique, la substance du monde, l'essence de sa manifestation, et prêcha le pur athéisme. Son erreur, que le monde n'est que l'apparence d'un néant, n'aurait pas été possible sans l'idéalisme subjectif qui fait de tout un rêve, idéalisme généralement répandu chez les Hindous depuis un temps immémorial, et qui croit si peu à

une réalité quelconque, qu'il ne conçoit pas même la nécessité logique d'une essence derrière l'apparence, et que par conséquent (si l'on se place au point de vue du réalisme) il est aussi bien acosmisme qu'athéisme. Il fallait de telles présuppositions dans la théorie de la connaissance pour qu'il fût possible de fonder une religion athée. Par un autre malheur le bouddhisme ne put se garantir des propensions populaires qui partout engendrent le polythéisme. Le Bouddha lui-même fut déifié comme Jésus; le Nirvana qu'il avait prêché comme but suprême fut transformé en un paradis de bonheur positif, et la hiérarchie qu'il avait honnie fut rétablie dans toute sa beauté comme dans une autre église après une interdiction semblable prononcée par Jésus-Christ. Le bouddhisme ainsi corrompu ne se différencia plus assez en principe du brahmanisme pour pouvoir résister à la réaction de celui-ci dans les pays de son origine. Néanmoins il n'est que juste de reconnaître dans le bouddhisme une forme plus stricte du monisme que ne l'était le brahmanisme et de ne pas refuser à son éthique si voisine de celle du christianisme johannique le témoignage qu'elle constitue un grand progrès dans l'histoire religieuse de l'Orient.

En face de la religion de l'empire romain, d'un polythéisme usé et vide, abandonné de l'Esprit, le

monothéisme juif se dressait comme une force religieuse imposante. Une seule chose l'empêchait de se propager et de faire des conquêtes : les restrictions gênantes et ineptes de la loi mosaïque accompagnant la prétention de régler jusqu'aux actes les plus insignifiants. Aussitôt cette barrière abattue par saint Paul, le monothéisme juif, enrichi des promesses et des paroles de rédemption chrétiennes, commença sa marche conquérante par les contrées baignées par la Méditerranée. Tant que les populations aryennes de ces pays ne virent dans le Dieu des chrétiens que l'un des dieux nombreux alors fraîchement débarqués de l'Orient et faisant partie du polythéisme, il s'adapta à leur conscience aryenne ; mais lorsque la rigidité du monothéisme juif s'accusa, la réaction de l'âme aryenne se fit jour en opposition à l'unité abstraite qu'on voulait lui imposer et vis-à-vis de cette exigence elle maintint son droit national psychologique en détruisant le monothéisme au moyen de la *Trinité*.

Tout à fait à l'instar de la Trimourti brahmanique, la Trinité présente trois activités fondamentales de la divinité anthropomorphisées en trois personnes divines : seulement les activités ici sont autres pour les deux tiers et consistent dans la création, la rédemption, et la sanctification. La contradiction qui,

dans la religion primitive des Védas, sommeille encore inaperçue, qui dans l'essai de solution juif est tranché par la disjonction de la multiplicité et de la racine unique, cette contradiction se montre en pleine saillie dans la Trinité des brahmanes et des chrétiens : un est trois, et trois est un. Les brahmanes l'ont résolue dans l'impersonnel Brahm, essence unique des trois personnes divines, qui se manifeste en apparaissant dans toutes les trois. Pendant quinze siècles les chrétiens se sont usé les dents sur cette contradiction, n'ayant pas le courage de la résoudre selon le précédent des brahmanes. Au fond, la formule « une substance ou une essence en trois personnes » les conduisait assez près de ce résultat, mais déjà l'anthropopathisme juif de la personnalité transcendante du Dieu suprême était trop bien implanté dans le dogme pour ne pas devoir craindre comme une hérésie la franche profession de la conséquence qui consiste à reconnaître une divinité unique, impersonnelle, qui est tout (y compris les trois dieux).

Il est clair cependant que ni l'une des trois personnes, ni même une quatrième ne peut constituer l'identité substantielle entre les trois, mais seulement une substance divine, impersonnelle, formant l'essence identique des trois personnes, à l'égard de laquelle par conséquent, les trois personnes ne se

comportent que comme des manières d'apparaître, des modes ou des formes. Mais alors cette substance divine et impersonnelle est l'essence intime et propre des trois modes divins de manifestation, l'unique et seule vraie divinité, la cime métaphysique de la métaphysique chrétienne, qui seule justifie son nom de monothéisme devant le tribunal de la raison. A ce point de vue les trois modes personnifiés de cette divinité une et impersonnelle ne peuvent être regardés que comme des anthropomorphismes fantastiques des fonctions divines tout comme dans le brahmanisme, avec la seule différence que les fonctions naturelles sont remplacées en partie par des fonctions mystico-éthiques. Le lien que le judaïsme avait tranché entre l'essence divine et le monde phénoménal de la nature et du temps (par exemple l'homme), le christianisme lui-même ne put le rattacher qu'en recourant à un mysticisme hérétique ou dans des velléités impuissantes qui échouaient contre le dogme de la personnalité; mais il se donna tout au moins un substitut imparfait de ce lien, en rétablissant au sein de la divinité transcendante la relation d'essence et de manifestation avec son caractère d'immanence et en se proposant ainsi un idéal (inaccessible sans doute avec les prémisses admises) du mode d'union de l'homme

avec Dieu, et de la manière dont la multiplicité des phénomènes naturels doit être absorbée dans l'unité divine comme dans l'essence qui est ces phénomènes mêmes.

Ce sens métaphysique profond de la Trinité fut méconnu au sein du protestantisme par le rationalisme de l' « époque des lumières ». Au lieu de poursuivre énergiquement la correction de l'unité abstraite du monothéisme juif transcendant, il retomba dans le point de vue juif en biffant deux personnes et gardant la troisième comme Dieu personnel, un Dieu qui restait extérieur et étranger à l'homme autant qu'il l'avait jamais été auparavant. Était-ce bien là ce qu'il eût fallu? De quoi s'agissait-il véritablement? De prendre au sérieux l'idée que l'homme doit être un avec la divinité comme les trois formes divines anthropomorphiques de la Trinité le sont avec leur divine et unique essence, et il ne fallait à cette thèse qu'une correction, c'est que ce « doit » devient un « est » réel, dès l'instant que (avec Hégel et Biedermann), on abandonne les personnifications non justifiées, polythéistes et anthropomorphiques, des principaux modes de révélation de la divinité, et qu'on réintroduit l'immanence de la divinité une et impersonnelle à toutes ses manifestations. Alors seulement serait résolu le

problème que pose la nécessité de ramener à l'unité le monothéisme et le panthéisme par l'élimination de tout anthropomorphisme et de tout anthropopathisme, c'est-à-dire de fonder un monothéisme dont le Dieu ne soit pas séparé de l'homme par sa personnalité et un panthéisme qui ne soit corrompu par aucun polythéisme.

Le christianisme avec son dogme fondamental de la Trinité peut être considéré comme le premier essai de *synthèse* du développement religieux aryen et du développement sémitique; mais la tentative échoua doublement en ce sens que la cime impersonnelle qui rend l'immanence possible ne fut pas atteinte et saisie avec clarté et précision et que la réapparition du polythéisme de l'antique Trimurti brahmanique déjà vaincue par le boudhisme fut le prix dont il fallut payer un gain déjà envolé. Cependant la tendance seule de l'essai et la ferveur avec laquelle des périodes de mille ans se sont cramponnées aux contradictions de la Trinité fournit un si riche enseignement que cette forme religieuse, malgré son défaut de maturité et de profondeur, ne saurait être retranchée de l'histoire. Elle nous montre, de concert avec le bouddhisme dans sa forme encore inaltérée, la voie dans laquelle nous devons avancer encore : l'abolition du polythéisme et de la

transcendance, double progrès qui suppose la rupture avec l'anthropopathisation et la personnification du divin. Nous sommes aujourd'hui d'aussi zélés monothéistes que les Juifs et les mahométans, et d'aussi zélés adhérents de l'immanence que les Hindous; nous voulons extirper le polythéisme du christianisme (le culte des saints du catholicisme, comme le trithéisme du luthéranisme) aussi radicalement que le veut le rationalisme; mais nous ne voulons pas comme les premiers échanger la substance divine impersonnelle, immanente aux trois dieux de la Trinité, contre le Dieu personnel des Juifs et des mahométans qui reste éternellement à distance et en face de l'homme comme de toute sa création.

En dépit de toutes les tendances de transformation, le christianisme est resté fidèle en grande partie à l'origine sémitique d'où il est issu; mais aujourd'hui comme au second siècle c'est par le porte-voix de la philosophie que l'esprit aryen adresse ses sommations au sémitisme traditionnel. Si ce fut alors la philosophie grecque dans sa modification alexandrine à laquelle des influences égyptiennes apportaient leur concours, c'est aujourd'hui la philosophie allemande sous la forme du panthéisme ou du monisme spiritualiste qui s'est édifié sur la

critique kantienne du théisme rationaliste, et peut être envisagé comme la continuation de la philosophie grecque à un niveau bien plus élevé de la conscience. Hégel réalise un système grandiose sur la base du postulat de l'immamence divine, et le « Logos fait chair » de saint Jean est saisi comme la destination de l'homme en général, surtout en tant qu'il a conscience de l'immanence divine; il se rattache ainsi immédiatement, bien qu'à son insu, à cette force de gravité de la philosophie hindoue qui dans le Tao-te-king de Lao-tse [1] a donné une si magnifique floraison affranchie de la fantaisie hindoue, tandis que lui-même voit la religion absolue dans la transformation et dans l'interprétation dialectique pleine de hardiesse qu'il donne au christianisme (surtout à la doctrine du Logos de saint Jean). Au contraire Schopenhauer plonge dans la conception du monde de la philosophie védanta et du bouddhisme, ressuscite leur idéalisme subjectif qui assimile le monde au rêve, leur pessimisme (bien plus profond que celui du christianisme) l'é-

1. Traduit en allemand par R. Plaenckner, Leipzig. Brockhaus, 1870 [1]; comp. en particulier les chap. 21, 40, 45, 51.

1. Lao tsea tao te king, le livre de la voie et de la vertu, trad. en français avec le texte chinois et un comm. perpétuel par Stanislas Julien. In-8°, 1841. — Voir aussi le 1er livre, trad. de M. Pauthier. In-8. Paris, 1838. (*Note du traducteur*).

thique et le Nirvana du bouddhisme. Anticipant sur l'histoire de l'évolution religieuse, la philosophie renouvelle les éléments plus ou moins utiles de l'hindouisme, les rapproche de la conscience de la culture moderne et en prépare la synthèse future avec les éléments bons à retenir ou les doctrines transformées de l'évolution religieuse judéo-chrétienne. Une tâche reste à remplir à la philosophie allemande, c'est de fondre des idées religieuses de l'Asie centrale saisies fragmentairement par Hégel, Schopenhauer (Fichte, Schelling, Herbart, etc.), de les fondre, dis-je, avec les éléments du christianisme qui sont à conserver ainsi qu'avec le cercle d'idées développé par la culture moderne (et qui pour la plus grande partie trouve déjà son expression dans Hegel), et de former ainsi un système bien lié pour obtenir une conception métaphysique des choses qui, s'infiltrant par degré dans les couches plus profondes de la conscience du peuple, offre les conditions les plus favorables à l'épanouissement d'une vie religieuse nouvelle succédant à la vie chrétienne qui s'éteint. Si la philosophie religieuse a fait fausse route jusqu'à présent, c'est qu'elle a cru devoir considérer et démontrer comme religion absolue une seule d'entre les religions : Hégel, par exemple, la religion chrétienne ; Scho-

penhauer, le groupe asiatique des « vénérables religions primitives de l'humanité. » Le progrès de l'esprit critique doit nécessairement ouvrir les yeux sur l'inanité de ces efforts et amener la philosophie de la religion à circonscrire sa tâche qui ne doit plus consister qu'à signaler les éléments philosophiquement éprouvés pouvant servir à des créations religieuses nouvelles qui se rencontrent dans toutes les religions et en particulier dans celles qui accusent un très-grand développement et à montrer de loin les buts de l'histoire du développement convergent de la religion dans les différents territoires de la civilisation.

Que le théisme personnel transcendant soit devenu inacceptable à la conscience moderne, aussi bien en lui-même que par ses conséquences (morale hétéronome, théodicée, libre arbitre, etc.), c'est un point qui a déjà été souvent touché, et il n'y a qu'un conservatisme respectable, mais ignorant de la critique et de la philosophie, qui puisse se faire illusion sur ce fait. Mais, devant cette impossibilité du théisme, voici ce qui devient une question vitale pour la religiosité et pour l'idéalisme de l'humanité : le *panthéisme* doit pénétrer dans la conscience des peuples qui représentent la civilisation moderne; car si cela n'a pas lieu, si cela n'arrive

pas à temps, qu'arrivera-t-il nécessairement? que le naturalisme matérialiste irréligieux occupera la place vide, processus qui s'accomplit tous les jours devant nos yeux, mais seulement toutefois dans les régions où la philosophie allemande panthéiste n'a pas encore pénétré avec sa lumière et sa chaleur. Henri Heine, en effet, a raison dans son affirmation que « le panthéisme est la religion latente de l'Allemagne, » et c'est sûrement un signe des temps que même dans les cercles du judaïsme il apparaisse une philosophie à tendances religieuses réformatrices prononcées qui prend cette parole pour devise, prêche l'impersonnalité de Dieu et l'immanence et fait profession de pessimisme [1]. Si de telles choses sont possibles dans le judaïsme sémitique auquel nous devons le monothéisme personnel, assurément il n'y a pas lieu de désespérer que d'abord dans l'Allemagne purement aryenne, après avoir été à l'état de religion cachée de la philosophie ésotérique, le panthéisme devienne une manière de concevoir générale, chez les hommes cultivés d'abord et ensuite dans le peuple entier, et qu'il puisse y avoir là le germe d'une vie religieuse nouvelle.

1. Comp. Dr. Moritz Venetianer « Der Allgeist. » (L'esprit universel). Berlin, Carl Duncker, 1874; « Schopenhauer als Scholastiker » (Schopenhauer scolastique), ibidem, 1873.

Voudrait-on nous objecter que le panthéisme de l'Inde a plongé les peuples dans l'*apathie*? D'abord ce serait oublier les considérations précédentes où l'on a vu que le panthéisme indien n'était pas assez énergiquement monothéiste pour se défendre contre le polythéisme qui étouffe l'esprit; mais en second lieu l'on se tromperait si l'on voulait accuser le panthéisme d'être la cause de l'apathie rêveuse des Hindous, et non l'idéalisme subjectif rêveur qui est conforme à leur esprit national. Celui qui ne reconnaît pas dans le monde une manifestation objective réelle de l'essence absolue mais qui n'y attache que l'idée d'une apparence subjective sans vérité, d'un songe, d'une écume, d'une illusion, celui qui déclare en conséquence ne voir dans l'espace et le temps que de pures formes de l'intuition manquant de formes d'existence corrélatives dans la réalité et, conséquence nécessaire, dans l'histoire et l'évolution qui s'y accomplit, qu'une illusion sans objet, celui-là se renferme dans son rêve comme la chenille dans sa chrysalide. Avec de pareilles présuppositions en ce qui concerne la théorie de la connaissance, il n'y a plus de métaphysique capable de faire échec au quiétisme apathique qui en est la conséquence nécessaire. Aussi faut-il rompre complétement avec cette idée du monde qui dérive de la

théorie de la connaissance malheureusement acceptée par Schopenhauer[1], si l'on ne veut pas à l'instar de l'hindouisme tomber dans une indolence absolue. C'est ici l'un des points, où l'idée du monde judéo-mahométano-chrétienne, c'est-à-dire l'idée réaliste, qui croît à la réalité du temps, de l'histoire et de l'évolution, l'emporte décidément sur l'idée hindoue, et c'est essentiellement cette supériorité qui vis-à-vis de la stagnation asiatique est la condition du progrès historique vaillamment poursuivi dont la civilisation mahométano-chrétienne offre le spectacle, et qui a fait des peuples chrétiens les agents et les représentants actuels du progrès de l'histoire universelle. Dans le protestantisme, l'évolutionisme réaliste est devenu l'optimisme évolutioniste dont Leibnitz et Hégel principalement ont fait l'idée fondamentale de la culture moderne. Que du domaine logico-évolutioniste cet optimisme ait passé au domaine eudémonologique, il n'y a pas à s'en étonner, mais ce faux optimisme eudémonologique de Leibnitz est déjà considérablement limité dans Hégel par le dé-

1. Comp. mon écrit consacré à cette tâche « Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. » (La chose en soi, ce que c'est). Berlin, C. Duncker, 1871. Une 2e édition augmentée a paru en 1875 sous ce titre : « Kritische Grundlegung des transcendentaten Realismus » (Démonstration du réalisme transcendantal par une voie critique). Ibid.

dain avoué du bonheur individuel et par le tableau qu'il fait du développement comme acheté par le conflit douloureux des oppositions [1]; d'autre part, dans Schopenhauer, il se change en son contraire, le pessimisme le plus décidé qui passe à son tour par une transition aussi peu motivée du domaine eudémonologique dans le domaine évolutioniste. Sans pessimisme eudémonologique, l'optimisme évolutioniste doit nécessairement conduire à une mondanité irréligieuse; sans optimisme évolutioniste, le pessimisme eudémonologique doit aboutir à une indolence sans espoir, si ce n'est même dégénérer en ascétisme religieux. Il faut les deux ensemble pour fournir une conception du monde, qui, d'une part, accorde leur droit à la réalité et au développement de l'élément terrestre, de l'autre évite la faute de voir dans cette réalité un but dernier, de lui attribuer de la valeur en elle-même et pour elle-même, et s'élève au contraire par un idéalisme métaphysique objectif au-dessus de l'indignité de ce monde qui ne mérite pas son existence.

Le christianisme, comme il a été souvent remarqué, a lui aussi pour point de départ le pessimisme

1. Comp. Volkcert J. « Das Unbewuste und der Pessimismus. » (L'inconscient et le pessimisme). Berlin, Henschel, 1873, p. 246-255.

eudémonologique, mais il le corrompt par le mélange égoïste avec un optimisme eudémonologique transcendant qui s'appuie sur la croyance à l'immortalité individuelle et sur l'éternelle félicité promise à l'homme pieux. Ainsi se nourrit un égoïsme métaphysiquement raffiné, mais qui n'en est que plus dangereux pour la vraie moralité qui se fonde sur le renoncement, ainsi le jugement pessimiste porté sur le monde réel s'abaisse à n'être qu'un moment relativement passager. L'époque présente, qui exige impérieusement une morale nette de toute espèce d'égoïsme grossier ou subtil, ne peut garder cette croyance; elle doit chercher à se rattacher au pessimisme qui (dans sa forme inaltérée) ne cherche à se tromper sur la misère de l'existence par aucune illusion le faisant rêver d'une vie au-delà de celle-ci, mais qui pour l'individu comme tel ne connaît qu'une aspiration : être une fois libéré du pénible devoir de coopérer à l'évolution, se replonger dans le Brahm, comme la bulle dans l'océan, s'éteindre comme la lumière au sein du vent, et ne plus renaître (pour prendre l'expression exotérique appropriée à la croyance populaire). Telle est l'expression entière pour l'aspiration de l'âme religieuse inaltérée qui ne vise pas à la félicité, mais à la paix et à l'union avec l'esprit universel, union complète et qui ne

soit plus troublée par aucune apparence de séparation, mais qui, comme individu, s'acquitte patiemment des devoirs de la morale jusqu'à ce que l'heure de la délivrance sonne pour elle.

À la place de la foi en une persistance de l'individu, foi pauvre et pernicieuse, le panthéisme accorde au sentiment religieux l'émotion profonde et la haute satisfaction de se sentir éternellement un avec son Dieu, de sorte qu'il n'y ait pas de séparation possible, l'homme étant une manifestation de Dieu, dans laquelle rien n'existe que Dieu. La conscience d'une telle persuasion est le but des rêves les plus exaltés des mystiques, mais un but que jamais ils ne pouvaient atteindre tant que Dieu leur apparaissait comme une personne en face d'eux-mêmes, eux-mêmes comme une substance, quoique seulement une substance créée, et qu'entre deux était le « médiateur » personnel, incapable d'unifier, ne faisant que constater éternellement la largeur de l'abîme. Le panthéisme seul réalise les rêves les plus hardis des mystiques sans heurter la raison; lui seul rend totalement superflu le dialogue avec Dieu, qui dans le théisme n'est que l'expédient misérable qui cache le défaut d'unité; il le rend superflu en réduisant la dualité des personnes supposées dans l'acte de la prière à la pure et simple unité, qui laisse le dialogue

bien loin derrière elle et qui a infiniment plus à offrir qu'un dialogue au sentiment religieux. A la place de la pseudo-morale hétéronome du théisme, le panthéisme donne à l'éthique une base métaphysique par laquelle la morale humanitaire qui flotte en l'air et ne sait invoquer que le bon cœur de ceux qui veulent bien l'accepter se trouve fondée et établie théoriquement sans rien perdre de son autonomie. Une morale sans métaphysique devra toujours en revenir à prendre son appui dans la pseudo-morale de l'égoïsme raffiné qui sait calculer et connaît bien son intérêt (Spinoza et les encyclopédistes), puisque sans un tel appui il y a par trop peu de fond à faire sur ce genre de morale. Mais la morale dite de l'intérêt bien entendu est si peu morale qu'elle ne peut même se hasarder à faire miroiter l'éthique à sa surface, comme la morale hétéronome du théisme est parvenue à le faire avec tant de succès, mais elle ne se donne que comme un substitut de la véritable éthique déclarée par elle rêve et illusion. Cependant la morale hétéronome a tort de regarder de haut la morale de l'intérêt bien entendu, car en réalité elles tiennent aussi peu l'une que l'autre de la vraie morale, et entre ces deux sortes de pseudo-morale la morale de l'intérêt bien entendu a au moins sur l'autre l'avantage d'être autonome.

Le panthéisme ou le monisme spiritualiste est la seule sorte de métaphysique qui, sans porter atteinte à l'autonomie de l'individu objectivement réel en tant que phénomène, fait rentrer la volonté propre qui se croit souveraine dans le néant de son existence de phénomène, en lui montrant comment il se fait à lui-même (c'est-à-dire à l'essence qui est aussi bien lui-même que son prochain) le tort qu'il croit faire à son prochain, mais qu'il se rend service à lui-même en servant son prochain. Ce que la compassion et la charité ne font que pressentir instinctivement en le réalisant dans la pratique, à savoir que le moi de la conscience de soi qui se sépare du non-moi et qui s'oppose à lui n'est pas le vrai moi, mais que ce vrai moi embrasse autrui et le monde entier, cette vérité éthique fondamentale n'est exprimée que par le panthéisme. Le « tat tuam asi » (tu es cela) des Hindous est un fondement de l'éthique infiniment plus profond, étant vrai au sens le plus strict, que l'argument anthropomorphique chrétien selon lequel nous devons nous aimer parce que nous sommes les enfants d'un même père, comme si l'amour naturel des frères n'avait pas contre lui la haine naturelle des frères et comme si l'obligation de cet amour n'avait pas plutôt besoin lui-même de trouver un appui dans la morale, loin

qu'il pût servir lui-même d'appui. Tant que le monisme n'est pas le fondement de l'éthique, tout se dissout en caprice subjectif, à moins d'être relié par les lois hétéronomes extérieures ou par un raffinement de l'égoïsme; la raison elle-même n'apparaît que comme un bon plaisir subjectif par lequel on se prononce pour la raison et contre la déraison, tant qu'elle n'est pas saisie comme attribut de l'essence unique, universelle, apparaissant dans tous les individus, c'est-à-dire comme principe objectif du monde. Et quelque détermination qu'on puisse chercher et trouver pour le principe le plus élevé de la morale, que ce soit la compassion, l'amour, la fidélité, la justice, l'harmonie universelle, la solidarité, le plus grand bien possible de l'ensemble, la coopération au but inconscient du monde, etc.), toutes ces énonciations ne dépasseront jamais la sphère des idées subjectives, dont l'une convient à celui-ci, l'autre à celui-là, mais pour lesquelles la nécessité de la réalisation ne se laissera jamais prouver si l'on ne fait intervenir le monisme métaphysique. Cela montre qu'à l'égard de l'éthique aussi nous avons plus à tirer du bouddhisme que du christianisme, et ce qui est vrai du monisme l'est aussi du pessimisme, c'est-à-dire que le bouddhisme est le seul système où le pessimisme serve expres-

sément à fonder la moralité. Par contre il lui manque, il est vrai, le bel agencement de rédemption que possède le christianisme; mais précisément cette rédemption reste dans le dernier aussi extérieure, aussi hétéronome que le commandement moral. De même que dans le christianisme la substance de l'idée morale a été fixée une fois pour toutes par le Dieu transcendant sur le mont Sinaï sans la participation de l'homme, de même que la coulpe morale (comme péché originel) a été assumée une fois pour toutes par le père de l'humanité, de même la rédemption chrétienne du péché a été accomplie à Golgotha une fois pour toutes en faveur de toutes les générations dans un fait unique purement extérieur. Comme la loi morale hétéronome a son reflet psychologique dans l'obéissance aveugle, la manipulation transcendante de la rédemption a le sien dans la foi aveugle; l'homme agit aussi peu dans la victoire remportée sur le péché qu'il est autonome dans sa vie morale. Cela étant, qu'en résulte-t-il? que la soi-disant rédemption peut aussi peu produire un amendement et un relèvement de la chute qu'on puisse qualifier d'actes moraux, que l'obéissance extérieure à la loi peut produire une vraie moralité : le pardon des péchés par le confesseur et le dogme de la « justification

par la foi » détruisent la possibilité de la vraie régénération morale, puisque mis en présence des commencements embryonnaires existants du véritable redressement moral, ils les expulsent comme un fœtus qui n'est pas viable, au lieu de les laisser se développer, mûrir, devenir un organisme plein de vie.

De même que, comme moyen d'éducation propédentique pour les peuples, la morale hétéronome a pour la moralité autonome une valeur qu'il ne convient point de rabaisser, il se peut que le calme procuré à la conscience par la foi à une justification gagnée par le mérite d'autrui et un amendement dû à un secours étranger aient eu leur légitimité historique relative; mais il s'agit d'autre chose aujourd'hui, il s'agit de soutenir par nos propres moyens et de conduire à bonne fin l'amendement et le relèvement moral après une chute arrivée par notre fait et non par le fait d'autrui, pour posséder ensuite et retenir fermement ce qui aura été péniblement conquis comme un capital moral qui nous appartient en propre. Ce chemin est sans contredit plus pénible et plus fatigant que le pont commode d'une quittance obtenue par le mérite d'autrui, mais aussi l'œuvre sérieuse de la moralisation de soi-même par une discipline morale progressant pas à pas donnera des résultats réels, et non pas seulement imaginaires

comme la régénération paulinienne, après laquelle il s'est trouvé que, si l'homme s'était effectivement enrichi, c'était uniquement en orgueil spirituel.

Mais si l'éthique panthéiste renonce ainsi d'une part aux expédients extérieurs et factices de rédemption dont le christianisme a le privilége, elle ne cesse cependant pas pour cela d'être une morale religieuse (comme la morale humanitaire du protestantisme libéral qui a coupé les liens avec la métaphysique). En se reliant étroitement avec la métaphysique dont l'efficace éthique est la plus grande, elle s'élève au contraire à la hauteur de la morale religieuse en un sens bien plus élevé que la morale chrétienne, qui, quoi qu'elle fasse, reste toujours pseudo-morale hétéronome, et ne peut atteindre la racine métaphysique la plus profonde de la moralité, parce que le Dieu personnel des chrétiens n'est pas immanent au monde, mais lui reste opposé comme à une substance créée par lui.

Le chapitre du *culte* ne se prête, par sa nature même, qu'à un petit nombre d'indications fort brèves, puisque l'accident y joue le plus grand rôle dans le choix des symboles et la forme des pratiques de dévotion. On peut affirmer seulement que le culte d'une religion de l'avenir devra être plus *intérieur* que celui des religions d'aujourd'hui. Plus

une religion perd de son contenu essentiel et de sa vertu comme excitant l'émotion, plus son culte devient extérieur ; au contraire tous les rénovateurs religieux ont attaqué le culte extérieur qu'ils ont trouvé établi et ont insisté sur le culte intérieur. Jésus aussi, réduisant le culte essentiellement à la prière, réclame des paroles brèves pour la prière publique et en commun et recommande la prière solitaire. Aussi ne doit-on pas faire un reproche au protestantisme libéral de ce qu'il amoindrit le culte extérieur, mais seulement de ce qu'il mine le sol du culte intérieur. Si, comme on peut s'y attendre, la marche du développement se continue à partir de l'uniformité catholique par la multiplicité des sectes du protestantisme jusqu'à l'individualisme religieux qui s'harmoniserait le mieux particulièrement avec l'âme allemande, on peut trouver encore dans cette loi une claire indication dans le sens du culte intérieur qui sera celui de la religion de l'avenir. Mais pour ce qui touche au culte individuel intérieur, c'est-à-dire à la profondeur de l'émotion et de la satisfaction religieuses, nous le répétons, aucune autre métaphysique ne peut surpasser la métaphysique panthéiste, qui offre l'accomplissement de ce qu'ont cherché et poursuivi les mystiques de tous les pays et de tous les temps.

Si donc l'on considère l'état actuel de la science

ce qu'il y a de plus vraisemblable c'est que la religion de l'avenir, si d'une façon générale une telle religion est jugée possible, sera un panthéisme et plus précisément un *monisme panthéiste* (à l'exclusion de tout polythéisme) ou un monothéisme immanent impersonnel dont la divinité a le monde, sa manifestation subjective, non pas hors de soi, mais en soi. Mais ni le christianisme positif avec son polythéisme de la Trinité, ni le protestantisme libéral avec son théisme personnel abstrait ne sont capables de donner satisfaction au besoin ressenti ; d'après l'histoire des religions, on ne peut atteindre ce qu'on cherche que par une synthèse du développement religieux indien et du développement judéo-chrétien constituant une forme qui réunisse en elle les avantages des deux tendances (en éliminant leurs défauts, et par là seulement devienne capable de les remplacer, c'est-à-dire de remplir le rôle de religion véritablement universelle.

Un pan-monothéisme de cette nature serait la métaphysique qui s'accorderait le mieux avec la raison, qui en même temps exciterait et satisferait le plus puissamment le sentiment religieux et prêterait à la morale le plus ferme appui, et ainsi se rapprocherait le plus de ce que le peuple cherche dans la religion sous le nom de « La Vérité. »

TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Typog. A MOUSSIN.

20

Coulommiers. — Typ. A. MOUSSIN.

18